دكتور
جمال رجب سيدبي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
جامعة قناة السويس







مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية عابدين القاهرة
ت ٢٣٩١٧٤٧٠ فاكس ٢٣٩٠٣٧٤٦

في علم الكلام منهج وتطبيقه
الـدكتور جمال رجب سيدبى
الطبعة الأولى: ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
مكتبـة وهبـة ١٤ شارع الجمـهورية - عابدين - القاهرة.
٢٧٢ صفحة: ١٧ × ٢٤ سم
رقم الإيداع: ٢٠١٢/١٥٥٣٣
الترقيم الدولى I.S.B.N
978-977-225-361-6





دار الكتب والوثائق القومية
دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

سيدبى، جمال رجب
في علم الكلام: منهج وتطبيقه/ جمال رجب سيدبى.- القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠١٢.
٢٧٢ ص؛ ١٧×٢٤ سم.
تدمك: ٩٧٨٩٧٧٢٢٥٣٦١٦
١- علم الكلام
أ العنوان ٢٤٠

بسم الله الرحمن الرحيم

# تقديم

منذ زمن، وأنا مشغول بقضايا ومشكلات علم الكلام، أعيش بين المذاهب والفرق من إباضية ومعتزلة وأشعرية وماتريدية وظاهرية. أحاول معايشة الأفكار لأستخلص من بين طياتها المنهج عند هذه الفرقة أو ذاك. ولا شك أن استخراج القواعد المنهجية التي ينطلق منها علماء الكلام أمر في غاية الأهمية للباحث الراغب في الوصول إلى الحقيقة. ولم تكن تلك القواعد معروضة سهلة ميسورة يستطيع أن يصل إليها الدارس من أقرب طريق -كما يقولون- وإنما اقتضاني ذلك أن أقف على آراء الفرقة أو المذهب الكلامي ومعايشته، ومحاولا استنطاق النصوص والأفكار، وبطريقة الموازنة والترجيح بين الآراء والأفكار وكما يعمد الباحث في العلوم التجريبية إلى الملاحظة والتجربة، كذلك الحال بالنسبة للدارس في العلوم الكلامية، لابد له من سبر غور الحقيقة عن طريق الوقوف أمام الآراء والأفكار بدون وسيط تارة، والمقارنة والموازنة بين الآراء والأفكار وكشف ما بينها من شبه والتقاء، وهذا المنهج في البحث يتطلب من الباحث أن ينقب في بطون الكتب سنوات وسنوات لكي يصل إلى الرأي الذي يعتقد أنه يمثل زبدة الحق في الموضوع الذي يعالجه.

لقد اقتضاني البحث عن القواعد المنهجية عند فرقة ما - مثل الإباضية - جهداً، يلاحظه القارئ، نظراً لعدم وجود هذه القواعد -فيما يزعم كاتب هذه السطور- في مُؤَلَّف آخر مما دفعني بطبيعة الحال إلى الوقوف عندأعلام هذا المذهب مثل الإمام الجيطالي في القديم والشيخ أطفيش في الحديث وغيرهما من أعلام، ولم أفصل بطبيعة الحال بين الأصول الكلامية وغيرها، من آراء وأفكار من الموضوعات الأخرى، من آراء فلسفية وصوفية، بل والفقهية أحيانًا، وهو أمر -كما هو معلوم- يحتاج إلى صبر وتؤدة وأناة.

ولا أدعى أنني قد سبرت غور الحقيقة في هذا الموضوع أو في معالجاتي التي قمت بها، فموضوع علم الكلام أو علم أصول الاعتقاد أو الفقه الأكبر على حد تعبير الإمام أبي حنيفة يحتاج إلى مجهودات ومجهودات، وخاصة أننا في مرحلتنا المعاصرة في

أَمَسَّ الحاجة إلى تكوين عقلية إيمانية تعرف كيف تزود عن حياض الدين بالمنطق الموضوعي وبالدليل الشرعي والعقلي معًا، وإن اختلفت لغة العصر وقضاياه عن ذي قبل، لكن المنهج الذي اعتمد عليه هؤلاء الرجال من جهابذة علماء الكلام هو الذي يمكن أن نعول عليه ونستفيد منه في معالجة قضايانا الاعتقادية المعاصرة في وسط عصر يموج بالأفكار والتيارات من العالم شرقًا وغربًا. ومن ثَمَّ أضحى من الأهمية بمكان الاحتفاء بهذا العلم والكتابة فيه بلغة تتسم بالأصالة والمعاصرة معًا. أما أن يعمد الباحث إلى محاولة قراءة وتحليل الآراء فقط، دون متابعة للاحق والسابق عليها، فهذا فيما يعتقد كاتب هذه السطور، يقلل من موضوعية الحكم والنظر المنصف الذي ينبغي أن يكون دأب وديدن الباحث عن الحقيقة.

من جانب آخر، لاحظت أثناء معالجتي لموضوعات هذه الدراسة -ولا تخلو بطبيعة الحال من بعد ذاتي للباحث- أن الأفكار تنمو وتتشابك وتتفاعل مثل الإنسان سواء بسواء. فكما أن الإنسان يتأثر بوسطه الاجتماعي والمحيط القريب والبعيد عنه بدرجات متفاوتة، كذلك الآراء والأفكار تتشابك وتتفاعل فيما بينها عبر الدهور والأزمان، أقول إن المنهج الموضوعي الواجب التحلي به للباحث عن الحق والحقيقة ألا يقيم المحددات والفواصل بين الآراء والأفكار، فالفكرة ملك صاحبها فإذا ما خرجت على الناس، أصبحت ملك الناس جميعًا.

أقول إن قراءة التراث الكلامي يحتاج إلى نظرة جديدة ومنهجية متزنة لقراءة الآراء والأفكار في ضوء ظروفها وبيئتها، لا أن نحاكمها في ضوء ثقافتنا ومعارفنا في وقتنا المعاصر. ربما يذهب البعض إلى نقد فرقة من الفرق أو مذهب من المذاهب إثر حكم اعتمد عليه من عالم الخصم لهذا المذهب دون تبين للظروف التاريخية والتطور الفكري عند هذا العالم الخصم، ودون تجلية الحقيقة، ويسير الباحث على منواله، مقلدًا لأفكاره دون إعمال عقل أو نظر منصف. إن قراءة التراث قراءة جديدة متحررة من كل أحكام مسبقة أمر ندعو إليه ونؤمن به من خلال مكابدة ومعايشة لمذاهب علم الكلام الكبرى سنوات وسنوات. فكم من أناس صوبوا سهامهم لمدارس كلامية كبرى مثل المعتزلة دون نظر موضوعي منصف، أو لطبيعة المرحلة التاريخية التي عاشوا فيها، وهناك آخرون ذهبوا بهم إلى درجة الغلو والتقديس في تقييمه لهم! وكلا المنهجين لا نميل إليه، وليس

من نهجنا في معالجة القضايا والمشكلات، فهناك من الآراء والأفكار التي يمكن أن يصوب لها الباحث سهام نقده، وهناك من الآراء والأفكار ما لا بد أن نسجلها لأعلام المعتزلة الكبار، فالقاضي عبد الجبار المعتزلي هو ومن هو في علم الكلام ومقارنة الأديان، وكذلك الإمام الزمخشري هو ومن هو في علم البلاغة والتفسير! فليس من المستحسن أو المقبول للدارس الموضوعي المنصف أو الباحث عن الحق والحقيقة أن يكوّن حكمًا مسبقًا سواء أكان مادحًا على طول الخط أو قادحًا لمذهب من المذاهب ولكن الرأي الذي يجتهد فيه كاتب هذه السطور أن نأخذ من كل رأي أوسطه أو ما نظن أنه يمثل المنهج العلمي المعتدل في ضوء منهجنا الإسلامي الوسط والمعتدل.

كما أن كاتب هذه الدراسة، يؤمن بأن النظر الشمولي للحقيقة من كافة جوانبها يوصل الباحث إلى نتائج أقرب إلى الحق والحقيقة. فكم من نظرة جزئية لهذا الرأي أو ذاك عند هذه المذاهب أو غيرها، ربما يؤدي إلى استخلاص نتائج لا ينشدها صاحب الرأي، فابن حزم كما سنشير -لاحقًا- اشتهر بظاهريته أو الوقوف عند حدود القرآن والسنة والإجماع وهو في نفس الآن يهتم بمنطق أرسطو وبالقياس الفلسفي، واللجوء إلى التأويل في بعض الأحيان رغم ظاهريته الملحوظة.

إذن الغاية التي ننشدها من وراء هذه الدراسة ليس مجرد معالجة القضايا والمشكلات، كما أشرت آنفًا - وحسب، وإنما نضيف إليها بعدًا آخر وهو استخلاص القواعد المنهجية، عند هذا المذهب أو ذاك. وبطبيعة الحال أن هذه المحاولة مجرد لبنة في الطريق، تحتاج إلى مجهودات ومجهودات من الدارسين الباحثين عن الحقيقة، وقد يأتي باحث آخر لإضافة ما قصرنا في عرضه من قواعد منهجية أو تصويب لرأي من الآراء التي ذهبنا إليها، وهذا ما يأمله الباحث في مستقبل الدراسات الكلامية، أقول إن الدراسات الكلامية ستتطور إلى الأمام ما دمنا ننشد الاتصال والتوثيق بين المنهج والموضوع معًا، فكلاهما لا ينفصل عن الآخر!.

أما الدراسة التي بين أيدينا بعنوان: (في علم الكلام) (منهج وتطبيقه)، ويبدو أن عنوان مؤلفي هذا، قد استعرته من عنوان كتاب أستاذي الجليل الدكتور إبراهيم مدكور -رحمه الله- (في الفلسفة الإسلامية) (منهج وتطبيقه)، وليس بخاف أنني قد تأثرت أيضًا بمنهج أستاذنا الجليل الدكتور مدكور في زاوية من زواياه أو أكثر.

**وقد قسمت دراستي إلى سبعة فصول:**

**في الفصل الأول:** قدمت معالجة لإشكالية العقل والدين في النسق الكلامي، أو العلاقة بين إشكالية العقل والدين بالعديد من الموضوعات الأخرى مثل ضرورة الأخذ بالتأويل ليتم الاتساق بين النظر العقلي والإيمان الشرعي أو مدى نجاح هذه المدرسة أو تلك من مدارس علم الكلام في إقامة تعادلية متزنة -إن صح التعبير- بين العقل والنص.

**في الفصل الثاني:** عرضت لموضوع منهج الإباضية في دراسة مشكلات علم الكلام (الذات والصفات.. والجبر والاختيار نموذجا).

قدمت في هذه الدراسة بتأصيل علمي لفرقة الإباضية وأشرت إلى أهم الفروق بين الخوارج والإباضية. وهي فروق عديدة يجدها القارئ في مظانها كما سلطت الضوء على إشكالية المنهج عند هذا المذهب، وهذا اقتضاني بطبيعة الحال إلى الوقوف على تراث الإباضية الفقهي والعقدي حتى أستطيع الولوج إلى ما نصبوا إليه. وانتهيت إلى قواعد منهجية:

١- المرونة والتسامح.

٢- العقل والنقل.

٣- نقد قياس الغائب على الشاهد.

٤- التأويل.

٥- النقد والتمحيص في قبول الرأي.

وقام الدارس بتطبيق هذه القواعد على القضايا والمشكلات ويبدو أن الإباضية قد التقت مع الفرق الكلامية الأخرى بقدر ما ابتعدت عن غيرها فقد التقت -مثلاً- مع المعتزلة في ذهابها إلى أن الصفات عين الذات وكذلك استحالة رؤية الله في الآخرة رغم خصوصية المنطلقات الفكرية عند كل منهما. كما أن هذه الفرقة ربما تلتقي مع الأشاعرة والماتريدية في نظرتهما إلى الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب وإن كنا نظن أنها إلى الماتريدية أقرب روحًا. وسيجد القارئ تفصيلات هذه القضايا في موضعه.

**وفي الفصل الثالث:** الإلهيات عند الإمام القشيري، حاولنا في هذه الدراسة أن نبين أن الفكرة الكلامية تساند الفكرة الصوفية ولا تناقض بين هذا وذاك، ولا شك أن الإمام القشيري (٣٧٥ - ٤٦٥هـ) يمثل مرحلة متطورة في المذهب الأشعري، كما أن

الدراسة أظهرت أصالة الإمام القشيري في معالجته لموضوع علم الكلام كما أنه كان يجمع في عقليته بين البعد النقدي والبعد البنائي، كما أنه كان متسقًا في فكره (إلى حد كبير) وهذا ما نلاحظه من خلال الوقوف على الدراسة كما أنه كان أشعرياً حتى النخاع مثل موقفه من قضايا كلامية مثل رؤية الله في الآخرة وإثباته لها بالأدلة السمعية وغيرها من أدلة بعكس فرقة الإباضية التي تذهب عكس ذلك.

**في الفصل الرابع:** عرضت لموضوع (المنهج الوسط عند الماتريدية) وهو موضوع جدير بالنظر والاعتبار، سيما أن اللافت للنظر أن المدرسة الأشعرية قد هيمنت على الأوساط الكلامية، ومن ثَمَّ اهتم المشتغلون بقضايا ومشكلات علم الكلام بالمدارس الأكثر شهرة كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج وغيرهم. بينما أغفل المؤرخون من كُتَّاب السير والتراجم الاهتمام بعميد المدرسة الماتريدية أبي منصور الماتريدي.

وقد وقفت وقفة متأنية عند ظروف نشأتها والخلفية الفكرية لهذه المدرسة والصلة بينها وبين الأشعرية. كما انتهيت -كما أشرت آنفًا- إلى قواعد المنهج عند هذه المدرسة وانتهيت إلى:

١- الدليل العقلي.
٢- الجدل.
٣- التأويل.
٤- القياس الأرسطي.
٥- قياس الغائب على الشاهد ثم عرضت لوسطية المنهج عند الماتريدية والأسباب التي دعت إلى ذلك.

وأوضحت كيف أن الأشعرية والماتريدية قد لجأوا إلى الدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية وإن كان بينهما خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد، ورغم ما بينهما من تشابه والتقاء إلا أنه ليس بين أيدينا الدليل الواضح على الصلة المباشرة بينهما. كما أنني أشرت إلى سمات المنهج عند الماتريدية من:

١- الأصالة والابتكار.
٢- رفض التقليد.
٣- الحس النقدي.

وقد قمنا بتطبيق المنهج على معالجة القضايا الكلامية التي عرضناها في ثنايا الدراسة وإن كنا قد زعمنا من جانبنا أن الماتريدية أكثر عقلانية من الأشعرية وأقرب إلى السلف في نفس الآن. ولم ننف الاتصال الوثيق بين كلتا المدرستين فهناك العديد من أعلام الأشعرية كفخر الدين الرازي قد اعتنق آراء وأفكار ماتريدية والعكس صحيح. كما أن مدرسة الماتريدية قد أثرت في الفكر الكلامي في العصر الحديث مثل الشيخ محمد عبده وكذا الشيخ مصطفي صبري في تأثره بالماتريدية والأشعرية. وقد أشرنا إلى شيء من هذا أثناء عرضنا في الدراسة.

**في الفصل الخامس:** قمت بدراسة منهج ابن حزم في دراسة علم الكلام (مشكلة الذات والصفات . . والجبر رالاختيار نموذجًا). أشرت إلى أهم ملامح المنهج عنده وانتهيت إلى العقل والنقل، الجدل، نبذ التقليد، قياس الغائب على الشاهد ثم قمت بتطبيق هذا المنهج على الموضوعات التي قد عالجتها مع الإشارة إلى أثر أفكار ابن حزم في اللاحقين مثل ابن تيمية أو نقده لغيره مثل المعتزلة.

ولعل الدراسة كانت تتبع آراء ابن حزم في مظانها، فرغم تأكيده على منطلقات المذهب الظاهري من القرآن والسنة والإجماع إلا أنه أخذ بالتأويل في معالجته للصفات الخبرية مثل الوجه، الاستواء، النور، لكننا لاحظنا أن ابن حزم كان غير موضوعي في نقده للأشاعرة، سيما أنه يتهم الأشعري بالتجسيم، في حين أن الأشعري يؤكد على أن صفات الله بلا حد وبلا كيف، ومن ثَمَّ فهو ينزه الذات الإلهية عن كل ما يلحقها من الجسمية وليس كما يدعي ابن حزم! . كما يلاحظ القارئ أصالة ابن حزم أيضًا في معالجته للآراء الكلامية، لأنه من المؤمنين، بكل ما جاءت به السنة الصحيحة. وثبت بها العقائد كما ثبت بها الفروع. وأنه لم يفرق بين الأحاديث المتواترة وأحاديث الآحاد والأحاديث المشهورة. فكلها يثبت بها العقائد. ولذلك في موضوع «رؤية الله في الآخرة» كان من المثبتين لها على ضوء النص القرآني، وفهم اللغة، والحديث النبوي على عكس المعتزلة التي تنكر العمل بأحاديث الآحاد، ومن ثَمَّ لم تؤمن المعتزلة برؤية الله في الآخرة.

وفي الفصل السادس: قمت بدراسة عن الشهرستاني (٤٧٩ - ٥٤٨هـ) وخاصة كتابه مصارع الفلاسفة (عرض ونقد) وربما لم ألتزم بالتطور التاريخي حرفيّاً في عرضي للفصول، وإنما أحيانًا لأهمية الموضوعات، ومن ثَمَّ جاءت هذه الدراسة بعد منهج ابن حزم وعلم الكلام عنده. عالجت في هذه الدراسة الظروف السياسية في عصر الشهرستاني وأهم خصائص الموقف النقدي عنده وانتهيت إلى عرض لكتاب مصارع الفلاسفة الذي اعتقدنا أنه كان امتداداً لتهافت الفلاسفة وتتمة لما طرحه الغزالي من قبل. وقدمت الدراسة انتقادات الشهرستاني للفلسفة الإلهية عند ابن سينا وتحليله للمصطلح الفلسفي مثل مصطلح الممكن والواجب وكذا موقفه من نظرية الفيض عند ابن سينا.

كما أشرنا إلى ضعف الشهرستاني في حججه -أحيانًا- وخاصة موقفه من مشكلة العلم الإلهي عند ابن سينا ورغم هذه الانتقادات التي قد صوبناها للشهرستاني إلا أنه قد تبين لنا أن كتاب مصارع الفلاسفة والذي رد عليه الطوسي بكتابه مصارع المصارع ليدل دلالة كبيرة على أصالته كمتكلم كبير له منهجه وحسه النقدي الذي لا يقل أهمية عن أقرانه الكبار مثل الغزالي وغيره من العلماء.

وفي الفصل السابع والأخير: قدمت لدراسة بعنوان: موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة، أشرت في هذه الدراسة إلى أهمية البعد النقدي عند ابن رشد، وبطبيعة الحال كان متوقعًا من ابن رشد أن يختلف مع الأشاعرة نظرًا لاختلاف منهج ابن رشد الفلسفي عن منهج الأشاعرة الكلامي، فرغم إيمان علماء الكلام بدليل التمانع لقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] وشهرته في الأوساط الكلامية لم يسلم من نقد ابن رشد؛ لأنهم قد خلطوا -في رأيه- بين الجدل والمنهج العقلي. وإن لاحظنا نزعة التحامل في بعض الأحيان على الأشاعرة أو أن أقوالهم يلزم عنها القول بجسمية الله، على حد زعمه! وربما أنه كان يريد أن يفرق بين منهج العامة والخاصة وهذا ما أشار إليه في كتابه مناهج الأدلة فضلاً عن أن الآراء التي قال بها المتكلمون (في مسألة الصفات الإلهية) تعد بعيدة عن أفهام الجمهور فضلاً عن أن التصريح بها يعد بدعة، إذ إنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم، والدراسة في مجملها هي سجال بين منهج ومنهج بين منهج الفيلسوف ومنهج المتكلم وترتب عليها العديد

من النتائج والغايات مثل فكرة الكسب بمفهومها الأشعري لأنها تؤدي إلى الجبر أكثر منها إلى الاختيار، لأن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها ومن ثَمَّ فإن التكليف من باب ما لا يطاق وهذا يتعارض بطبيعة الحال مع فكرة المسئولية في الإسلام وينقد ابن رشد المعتزلة أيضا لأنه لو فرض أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها، وجب ههنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله واختياره، وبعد هذا الموقف النقدي ينتهي ابن رشد بحل وسط يختلف عن الوسط الأشعري وهو أن الله منح الإنسان إرادة يصرف بها أموره وقدرة تمكنه من فعل الشيء وضده. فأفعاله وليدة إرادته وقدرته وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته.

**دكتور**

**جمال سيدبي**

**القاهرة في ٥ رجب ١٤٣٣هـ**

**الموافق ٢٦ مايو ٢٠١٢م**

●●●

الفصل الأول:

# العقل والدين في النسق الكلامي

تمثل إشكالية العقل والنص حجر الزاوية في النسق الكلامي، وليس أدل على هذا من تأرجح المذاهب الكلامية بين هذا وذاك. لقد انطلقت كل فرقة كلامية تحدد مكانة العقل وغاياته داخل نسقها، مما جعل الأفكار تتوتر وتتصارع داخل المذهب الواحد أحيانًا! ومما جعل أيضًا لخطاب العقل المقدمة الضرورية عند جل المذاهب الكلامية لفهم النص، ورغم هذه الفرضية - إذا زعمنا صحتها- تبقي مجرد فرض علمي حتى يتم البرهنة عليه في مضمار الواقع.

لقد ارتبطت إشكالية العقل والدين بالعديد من الموضوعات الأخرى، ونتج عنها الوسائل المختلفة ليتم الاتساق بينهما، مثل ضرورة الأخذ بالتأويل ليتم الاتساق بين النظر العقلي والإيمان الشرعي، وقياس الغائب على الشاهد الذي طبقه علماء الكلام ووقع منهم من وقع في أخطاء في ميدان التطبيق وخاصة أن هذا القياس في أصله قياس أصولي، كما ارتبط موضوع دراستنا بمدى نجاح هذه المدرسة أو تلك فى إقامة في تعادلية متزنة- إن صح التعبير - بين العقل والنص.

فلا بد أن نتمحور- إذن - حول هذه الآراء والأفكار التي يفجرها هذا الطرح لنتمكن من معالجة هذه القضايا بطريقة موضوعية ونقدية في آن واحد.

### ١- مكانة العقل في النظر الإسلامي

نود أن نشير إلى أهمية العقل- بإيجاز- في النظر الإسلامي، سيما أن المحافظة على العقل من المقاصد والغايات العليا للشريعة الإسلامية الغراء ولهذا نجد دعوة الإسلام العظيمة للاحتفاء به في مواضع عديدة من القرآن الكريم. ومن أجل هذا دعا الإسلام إلى تحطيم كل العوائق أمام العقل الإسلامي[1]، كما دعا إلى نبذ التقليد الذي يعطل العقل عن أداء وظيفته، وهذا ما جاء به القرآن الكريم ونبه إلى خطورة هذا المسلك، يقول المولى - تبارك وتعالى- : ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ** ﴾ [البقرة: ١٧٠].

(١) انظر: عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص١٨.

وقد اهتم الفلاسفة وعلماء الكلام بالتأكيد على هذا الأمر، فيرى حجة الإسلام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ) أن العقل «أنموذج من نور الله»[١]. وقال عنه الجاحظ (توفي عام ٢٥٠ هجري): إنه وكيل الله عند الإنسان[٢].

### ٢- جدلية النص والعقل عند علماء الكلام

من المعلوم أن ابن خلدون ذهب يعرِّف علم الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة، ويمكننا أن نستنطق التعريف بأن علم الكلام ينطلق في الأصل من النص الديني ثم يتم تعقل النص الديني من خلال الدليل العقلي، وبين الدليل النقلي والعقلي كان اتجاه هذا المذهب أو ذاك؛ ومن هنا ذهبنا إلى جدلية النص والعقل بخلاف الفيلسوف الذي يختلف في نهجه وغاياته عن المتكلم، فالفيلسوف ينطلق من العقل ويرى أن هذا هو غايته ويتم التوفيق أحيانا بين العقل والنص، ويبدو أن هذا ما دفع ابن رشد إلى القول «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أو الفصل بين منهج الفيلسوف والطريق الشرعي فكلاهما فصل على مستوى المنهج واتصال على مستوى الهدف والغاية.

هذا في الوقت الذي نرى المتكلم يوازن بين العقل والنص، وأحيانًا يتوقف عند حدود النص كما هو الحال عند الظاهرية إلى حد كبير رغم أخذها بالتأويل أحيانًا لعلاج الصفات الخبرية بخلاف المدارس الأخرى ترى جدلية الدليل النقلي والعقلي أو الاستفادة بهما معا مع ملاحظة أن هذه الجدلية هي التي أفرزت الاتجاهات الكلامية المختلفة والنتائج المترتبة أيضا على معالجة القضايا والمشكلات.

### ٣- دور العقل في المعرفة

أعطت المدارس الكلامية على اختلاف توجهاتها للعقل المكانة اللائقة في المعرفة والتدليل على الأصوال الاعتقادية، فيرى التفتازانى أن أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل الذي يحكم الاستقراء، ووجه الضبط أن السبب إن

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص٤٤، القاهرة ١٩٦٤م.

(٢) نقلا عن: دكتور محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، ص ٧، مكتبة وهبة.

كان من خارج فالخبر الصادق والإنسان كان آلة غير مدرك، وإنما الحواس والأخبار فطرق للعقل في الإدارك[1]. الماتريديه قد أعطت للعقل مجالا فسيحًا، فأبو المعين النسفي -خير مناصر للمذهب الماتريدي- يعتمد في منهجه على العقل والحواس السليمة والخبر الصادق بوصفها طرقا للمعرفة ويرفض استحسان القلب والإلهام[2].

وانتهت المعتزلة إلى قاعدة أساسية في معرفة الله، وهي أنه أول ما أوجب الله علينا هو النظر المؤدي إلى معرفته- تعالى- وهنا يفترق عنهم الأشاعرة الذين أوجبوا هذا النظر بعد المعرفة السمعية، بمعنى أنه ليس على المكلف أي واجب لأداء النظر إلا بعد أن يبعث الله الرسول بمعجزاته، فيجب على المكلف عندئذ النظر في هذه المعجزة ثم تحصل له معرفة بالله بالضرورة والعادة[3].

يقول الإيجي: «النظر في معرفة الله - تعالى- واجب إجمالا، واختلف في طريق ثبوته عند أصحابنا (السمع) وعند المعتزلة (العقل)[4]. وهذا ما أدى إلى اختلاف النظر إلى القضايا والمشكلات فالعقل عند الأشاعرة لا يحسن ولا يقبح، فلا ثبوت ولا عقاب قبل ورد الشرع في حين آمنت المعتزلة بالحسن والقبح العقليين[5]، كما أن الماتريدية اقتربت من المعتزلة في هذا الصدد بقدر ما ابتعدت عن الأشعرية في منهجها الشرعي للحسن والقبح العقليين. ورغم هذا الاقتراب نظن أن ما يفرق الماتريدية عن المعتزلة في ذلك هو أن العقل عند الماتريدية يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها لا حسن وقبح جميع الأفعال وبعبارة أخرى فإن مفهوم العقل عند الماتريدية يختلف عن مفهوم العقل عند المعتزلة، فالمعتزلة يقولون: إن العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة، في حين أن الماتريدية يقولون إن العقل آلة لوجوب المعرفة بمعونة الله.

---

(١) التفتازانى، شرح العقائد النسفية، ص ١٥، مكتبات الكليات الأزهرية، تحقيق أحمد حجازي، القاهرة.

(٢) عبد الحي قابيل، أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية (رسالة ماجستير) مخطوط بجامعة القاهرة، ص ٧٠ وما بعدها.

(٣) مهري أبو سعده، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص ١٦٥، دار الفكر العربي.

(٤) الإيجي، المواقف، ص٢٨.

(٥) انظر دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية المنيا ١٩٩٨م، ص ٣٥٠.

وإن كانت معرفة الله واجبه بالعقل، ففي الأمور التكليفية الأخرى لا يستقل العقل بنفسه بل بمعونة الشرع. يبدو أن الشيخ محمد عبده اقترب كثيرا من الماتريدية[1] في ذلك، بل أصبح ما تريدياً أكثر من الماتريديين أنفسهم، فهو يعقب على الآية القرآنية ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]؛ «والمعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه، وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة بحيث لا يستطيع أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به، والمنكر هو ما تنكره العقول السليمة، وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضا، وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة، والمنكر بما نهت عنه- فهو من قبل تفسير الماء بالماء، وكون ما قلناه يثبت مسألة التحسين والتقبيح العقليين وفاقًا للمعتزلة وخلافًا للأشعرية مردود إطلاقه بأننا نوافق كلا منهما من وجه ونخالفه من وجه اتباعًا لظواهر الكتاب والسنة وفهم السلف لهما، فلا ننكر إدراك العقول لحسن الأشياء مطلقا ولا نقيد الشرع بعقولنا، ولا نوجب على الله شيئا من عند أنفسنا، بل نقول: إنه لا سلطان لشيء عليه فهو الذي يوجب على نفسه ما شاء إن شاء كما كتب على نفسه الرحمة لمن شاء وأن الشرع ما لم تعرف العقول حسنه قبل شرعه، وأن كل ما شرعه- تعالى- يطاع بلا شروط أو قيد»[2]. إذن لم تخرج المذاهب الكلامية عن هذا المنزع العقلي مع ضرورة الإشارة إلى الاختلاف بينهم حول حدود العقل وضوابطه لدرجة أن ابن حزم المعروف بظاهريته يؤكد أن نهجه في إثبات العقيدة هو العقل يقول: المبادئ العقلية المقررة في براءة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي وفي إثبات النبوة ودلالة المعجزات[3]. وقد أشار إلى هذه الحقيقة بوضوح وجلاء إبراهيم مدكور بقوله: أخذ بالمذهب الظاهري وطبقه على الفروع والأصول، يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية، وهنا لا مناص من التأويل[4].

---

(١) انظر: الشيخ أبو زهرة، المذاهب الإسلامية ص ١٧٠، مستجى زادة، المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين، ص١٦١؛ الروضة البهية لابن عذبة، ص٣٤-٣٩.

(٢) الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، ٥/ ١٩٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٣) الشيخ أبو زهرة، ابن حزم، ص ٢٠٧.

(٤) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص٣٣.

## ٤- قياس الغائب على الشاهد

تبعا لإيمان المذاهب الكلامية بالعقل ذهب بعضهم إلى تبني قياس الغائب على الشاهد، وكان ما كان من نتائج غير موضوعية في معالجة المشكلات الكلامية. وهذا القياس في أصله مفهوم أصولي فقهي وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به، ويعرِّف الأصوليون القياس بأنه «إسناد حكم الفرع إلى الأصل للتساوي في علة الحكم»[(١)]، ولكن الخطورة أن علماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصلي، وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام، ونشأ ما نشأ من مشكلات جرت العديد من الانتقادات لمسلكهم هذا. ويبدو أن قياس الغائب على الشاهد كان له نتائج مغالية عند علماء الكلام فنظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها المسير إلى غاية وهي نفع العباد، فالله يقصد في أفعاله إلى صلاح الأصلح. فكل عمل من أعمال الله على رأيهم لا بد أن يقصد به إلى خير العباد وصلاحهم، على كل حال فالمعتزلة أخطؤوا في قياس الله على الإنسان، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية. وكان أصح توجيهًا لأعماله إلى هذه الغاية. فالله لا بد أن تكون له غاية، وأن يوجه أعماله إليها، وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم. ولو كانت له غاية كما يفعلون فكيف يجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياتها من أعماله بهذا التفسير الإنساني[(٢)].

ولم يسلم هذا القياس من النقد عند العديد من المذاهب الكلامية، فالإباضية ترى عدم قبول قياس الغائب على الشاهد في نهجها، وأنه قياس قام على غير صحيح من العقل والشرع، فالشيخ نور الدين السالمي يقول:

| | |
|---|---|
| لو أنه مشابه في ذاته | جاز عليه وصف مخلوقاته |
| إذ كل شبيهين بوجه لزما | في الكل ما لذلك الوجه انتمي |

(١) يوسف قاسم، أصول الأحكام الشرعية، ص ١٦٥، دار النهضة العربية، ط٣ سنة ١٩٩٤م.
(٢) أحمد أمين، ضحي الإسلام ٣/ ٤٧ مكتبة النهضة المصرية، ط تاسعة، ١٩٧٨م.

ويعلق: نفي الأشباه عنه- تعالى- المصرح به في قوله ليس له شبه ولا نظير، وصورة البرهان لو أن للمولى - عز وعلا- مشابها في ذاته لجاز عليه جميع ما يجوز عليه مشابهه، وبيانه أنه متى كان الشبه متصفًا بصفة وشابهه فيها غيره اتصف ذلك الغير بما يلازم تلك الصفة[1]. كما أن ابن حزم كان واعيًا بهذا المشكل ولذا قدم نقده لقياس الغائب على الشاهد لأنه كان: له منطقه الذاتي، والخاص به كنسق، بما يستلزم التأكيد على طبيعته المعرفية؛ قصد الوقوف على ما يسمح بوحدة النسق في الفقه والكلام والفلسفة.. ألا وهو صدوره عن مفاهيم أساسية يقوم عليها النظام الفكري الحزمي، وهي مفاهيم تمد هذا الأخير بأسس منهجية تستند إليها طريقته في تناول كل القضايا: كلامية كانت أم فقهية أم نحوية أم الطبيعة والشريعة مع رفض تسوية الخالق بالمخلوق والشريعة بالطبيعة ومن ثَمَّ إبطال قياس الغائب على الشاهد[2].

**٥- التأويل**

هناك عوامل كثيرة أدت إلى ظهور التأويل كنزعة عقلية كما يقول الدكتور النشار: «ظهر أصحاب التفسير العقلي، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذى دخل الحديث، ضاقوا ذرعا بمنهج السلف فى محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط بل يعارض العقل، ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم، منهج التمسك بالظاهر، وعدم التأويل ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية «العقل» مقابلا «للنقل» والتأويل «مقابلا» للتقليد «التوفيق مقابلا» للتوفيق «والدراية» مقابلا للرواية».

لقد تبنت جل المذاهب الكلامية في نسقها الكلامي التأويل للتوفيق بين العقل والدين. فالمعتزلة تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية، واستبطان مرمى الوحى، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة. ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضا، ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة

---

(١) الإمام نور الدين السالمي، مشارق أنوار العقول، ١/ ٣٢٧.

(٢) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب وبلاد الأندلس، ص ٩، المركز العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

انطلاق إلى التأويل، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه ليس كمثله شيء، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن ننفي عن ذاته: الجسمية والجهة والمكانية، ومن ثَمَّ كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور، فقول القرآن: ﴿ **يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ [الفتح: ١٠] أو ﴿ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ﴾ [الأنعام: ١٨] أو ﴿ **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** ﴾ [طه: ٥]، إنما تفسر على أنه- تعالى- له السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية البشرية، بل بصورة إلهية لا تدرك حقيقتها، وتنتفي معها كل آثار الجهة والجسمية. ويستدل المعتزلة على أن الله - تعالى- ليس بجسم بقولهم: إن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة، وهذه كلها حوادث، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثا والله غير حادث، إذ هو قديم أزلي، ومن ثَمَّ فهو ليس بجسم، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة لله، فلا يقال: إنه يمكن رؤية الله بالأبصار: لأن المرئي لا بد أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون، والله لا يتعلق بشيء من هذا، فهو إذًا لا تدركه الأبصار[١]. وقد جاء في الذكر الحكيم ﴿ **لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ** ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

ولقد التقت الماتريدية مع المعتزلة في المنحى أوفي الأخذ بالتأويل وإن افترقت عنها في النهج والتطبيق، فهم قد تمسكوا بالنظر العقلي إلا أنهم قد يلجؤون إلى التأويل، ففي تفسير القرآن يحمل المتشابه على المحكم فتؤول المتشابه على ضوء ما يدل عليه المحكم[٢]. ولعل الفرق بين منهج الماتريدية والمعتزلة واضح، فالمعتزلة يقرون أصولهم بدلائل العقل ثم يقدمون النصوص تأييدا لها، وإذا تعارضت النصوص مع أصولهم أولوا النصوص ليجعلوها موافقة لأصولهم، أما الماتريدي فهو يثبت عقائد أهل السنة بالنصوص المحكمات، ثم يبرهن عليها بالدلائل العقلية على وجه الدفع والرد على شبهات المخالفين، ويرى أننا إذا فهمنا النصوص على ضوء الآيات المحكمات فلن يوجد اختلاف حقيقي بينهما وبين العقل السليم[٣]. ولقد اقتربت الإباضية من منهج

(١) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ١٦٣، دار النهضة العربية، ص١٦٣.
(٢) انظر: الشيخ أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص١٦٨.
(٣) أبو الخير محمد أيوب، العقيدة الماتريدية (مخطوط)، جامعة القاهرة ١٩٥٥م، ص٢٨٢.

الماتريدية في ذلك، لقد كان حرص الماتريدي شديداً بخصوص عدم التوسع في التأويل واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة، إدراكًا منه لمغبة التوسع فيه، ومن بعده نجد الغزالي يحذر كذلك من الذهاب إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو عن الأفهام، وأن هناك مواضع لاوجه لا للتأويل فيها[1]. كذلك نجد المحروقي من شيوخ المذهب الإباضي يقول: فاحذر أن تغتر بقول الملحدين بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها، واعلم أن معنى قول الله- تعالى-: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨]. يريد عقوبته لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين، ومعنى الروح الأمين من قوله- تعالى-: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٩٣]. يعني به جبريل عليه السلام[2]. ومن ثَمَّ نستطيع القول: إن الإباضية التقت مع الماتريدية والأشاعرة في هذا التوجه.

●●●

(١) علي عبد الفتاح المغربي، أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، ص٧٨، ٧٩، مكتبة وهبة بالقاهرة، طبعة أولى ١٩٨٥م.

(٢) انظر: الشيخ درويش بن جمعة عمر المحروقي، الدلائل على اللوازم والمسائل، ص ٣٦، ٣٧، ضبط وتحقيق سليمان ابن إبراهيم، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.

## الفصل الثاني:

# المنهج الإباضي في دراسة مشكلات علم الكلام
# (الذات والصفات.. الجبر والاختيار نموذجًا)

## أولاً: تمهيد

الإباضية من الفرق الكلامية التي اهتمت بقضايا ومشكلات علم الكلام. فالمذهب الإباضي قديم قدم المذاهب الأخرى، مثل المعتزلة والأشاعرة[1] ولهذ اهتمت الإباضية بمشكلتي الذات والصفات والجبر والاختيار.

لم تكن الإباضية بدعًا في هذا الأمر، بل -بالعكس- من خلال نصوص أعلامها في القديم والحديث، يتضح أن هذه الفرقة قد بذلت قصارى جهدها في إماطة اللثام عن هذه القضايا الكلامية التي شغلت دائرة علم الكلام.

والمتأمل فيما كتب عن الإباضية سواء في القديم والحديث يجد أن البعض خلط بين هذه الفرقة والخوارج مثل الشهرستاني صاحب الملل والنحل في القديم[٢]، والشيخ أبو زهرة في الحديث مع الأخذ في الاعتبار أن الشيخ أبو زهرة يرى أنها من أشد فرق الخوارج اعتدالاً بمعنى أنه يذهب إلى وصفه لهذه الفرقة بحقيقة الاعتدال[٣].

ما دعاني إلى الاحتفاء بهذا الموضوع دوافع عدة، أنه رغم وجود العديد من الدراسات حول هذه الفرقة إلا أنها لا تمثل سوى النذر اليسير، إذا ما قورن بالمؤلفات والمخطوطات التي ما زالت قابعة في بطون المكتبات وتحتاج إلى أيدي الدارسين والباحثين حتى نجلي الحقيقة حول فكرة هذه الفرقة.

---

(١) انظر في هذا الصدد: الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م مادة «الإباضية» ص٣٨ (ظهر المذهب الإباضي في القرن الأول الهجري في البصرة، فهو من أقدم المذاهب الإسلامية، والتسمية كما مشهور المذهب جاء من طريق الأمويين حيث نسبوهم إلى عبد الله ابن إباض، وهو معاصر لمعاوية بن أبي سفيان وتوفي في أواخر عهد عبد الملك بن مروان وعلة التسمية تعود إلى المواقف الجدلية والسياسية التي اشتهر بها عبد الله بن إباض في تلك الفترة، ويرجع المذهب الإباضي في نشأته وتأسيسه إلى جابر بن زيد الذي أرسى قواعده الفقهية وهو فقيه محدث ومن تلاميذه عبد الله بن إباض ومرداس بن حيوة، وأبو عبيدة مسلم بن كريمة، وهذا الأخير هو الذي اكتملت صورة المذهب الإباضي على يديه، وقد توفي في خلافة أبي جعفر المنصور وإليه انتهت رئاسة الإباضية بعد موت جابر بن زيد. والإباضية يسمون أنفسهم أهل الدعوة ولم يعرفوا بالإباضية إلا بعد موت إمامهم جابر بن زيد بزمان.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني تحقيق عبد العزيز الوكيل ص ١٣٥.

(٣) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٧٣، دار الفكر العربي، أيضًا دكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب ص ١٣٥.

سبب آخر يضاف إلى ما ذكرته آنفًا أنني -كما قلت- حاولت الوقوف أمام نصوص أعلامها في القديم والحديث وجهًا لوجه دون وسيط فالقراءة النصية الأمينة -فيما نعتقد- هي خير سبيل للوصول للحقيقة.

وسيتضح لنا من خلال هذه الدراسة أن الإباضية كانت تتمتع بالروح النقدية والأصالة معًا سيما أن أعلامها أخذوا من كل الآراء والأفكار التي تتسق مع مذهبهم وخالفوا الآراء التي لا تتسق مع منطلقات المذهب، وهذا ما سنشير إليه في ثنايا الدراسة.

كما أنني سأحاول في هذه الدراسة أن أشير إلى المنطلقات المنهجية عند الإباضية، فهي مهمة أساسية يرى الباحث أنها من أوليات المهام لسبر غور الحقيقة عندهم ولمعرفة أهم خصائص هذه الفرقة التي تميزها عن غيرها.

لكل الأسباب التي أشرت إليها، سوف تتركز دراستي حول منهج الإباضية في دراسة مشكلتي الذات والصفات وكذا الجبر والاختيار لما لهما من أهمية كبرى في فكر هذه الفرقة، وسأعول في دراستي على المنهج النقدي المقارن، إذ إنه أقرب المناهج ملائمة لطبيعة المشكلة المطروحة.

وحسبي أنني حاولت في هذه الدراسة أن أتكشف الحقيقة حول الموضوع فإن وفقت فلله الفضل والمنة وإن أخطأت فمن نفسي وعلى الله قصد السبيل.

وسأقسم دراستي إلى المباحث التالية:

**أولا:** تمهيد.

**ثانيًا:** لمحة عن الفرق بين الخوارج والإباضية.

**ثالثًا:** إشكالية المنهج عند الإباضية.

**رابعًا:** الوحدانية.

**خامسًا:** مشكلة الصفات الإلهية.

**سادسًا:** تنزيه الألوهية.

**سابعًا:** رؤية الله.

**ثامنًا:** مشكلة الجبر والاختيار.

**تاسعًا:** الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب عند الإباضية.

## ثانيًا: لمحة عن الفرق بين الخوارج والإباضية

كما أشرت في التمهيد تضاربت الآراء في القديم والحديث حول آراء فرقة الإباضية من حيث نسبتها للخوارج فالبعض يرى أنها: أشهر الفرق التي تنسب إلى الخوارج[١] في حين أن المنتسبين لهذا المذهب الآن يرفضون ربطهم بالخوارج ويرون أنهم مذهب مستقل حيث إن بينهم وبين الخوارج فروقًا كثيرة، والرأي الأخير يستحق المناقشة والتحليل خاصة أن هذا المذهب له مريدون حتى يومنا هذا يسكنون في عمان وزنجبار وشمال إفريقية[٢].

فهناك فروق عديدة بين الإباضية والخوارج أولها أن الأصول والمنطلقات عند الإباضية تختلف عن الأصول والمنطلقات عند الخوارج فالإباضية يجيزون المناكحة بينهم وبين سائر الموحدين، والخوارج لا يجيزون التوارث بينهم وبين مخالفيهم بطبيعة الحال لأن الشرك الذي منع المناكحة والمصاهرة يمنع الموارثة[٣].

أمر ثان: أن الإباضية اتجهت إلى خدمة الإسلام علمًا وعملاً منذ ابتدأت الفتنة فاشتغلوا بالتدوين فكانوا أول من دَوَّن الحديث وإمامها جابر بن زيد أول من دَوَّن الحديث وأقوال الصحابة في ديوانه الذي وصفوه بأنه وقر بعير ثم تلاميذه من بعده وهم حملة العلم في المشرق والمغرب والخوارج جنحوا إلى إراقة الدماء وإخافة السبل وتعطيل الأحكام[٤] في حين أن الإباضية يبتغون العدل وينشرون العمل بالكتاب والسنة والسير على منهج السياسة التي سار عليها الخلفاء الراشدون[٥].

ويشير أحد الدارسين إلى أن كُتَّاب المقالات في العقائد أخطأوا واعتبروهم من

---

(١) دكتور مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب ص ١٣٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم أطفيش: الفرق بين الإباضية والخوارج ص ١٤، مكتبة الاستقامة- عمان ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

(٤) المرجع السابق: ص ١٥.

(٥) المرجع السابق: ص ١١.

الخوارج، وهم أبعد الناس عن الخوارج، فألصقوا بهم عددًا من الشنائع والمنكرات لا علاقة لهم بها، وقسموهم إلى عدد من الفرق، ثم جعلوا لكل فرقة منها إمامًا، ثم نسبوا إلى كل إمام منهم جملة من الأقوال كافية لإخراجه من الإسلام ولا أصل لتلك الفرق ولا أولئك الأئمة، ولا لمقالاتهم عند الإباضية، بل الإباضية يبرؤون ممن يقول بذلك[1].

ومن تلك الفرق فرقة الحفصية، وفرقة الحارثية، وفرقة اليزيدية[2] ثم فروعها، وكل ذلك لا صحة له، ومن الأمثلة على المقالات المنكرة التي ينسبونها إلى الإباضية قصد التشنيع ما يلي:

١- ليس بين الشرك والإيمان إلا معرفة الله وحده، فمن عرف الله وحده ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار فهو كافر بريء من الشرك.

٢- إن الله سيبعث رسولاً من العجم، وينزل عليه كتابًا من السماء جملة واحدة.

٣- من شهد لمحمد بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخلوا في دينه وإن لم يعملوا بشريعته فهم بذلك مؤمنون.

والمطلع على كتب المقالات في العقائد يجد كثيرًا من هذه الشنائع والإباضية يحكمون على من يقول بهذا وأمثاله بالشرك لأنه رد على الله وتكذيب لما علم من الدين بالضرورة[3].

ويبدو أن الأيدلوجيا السياسية كان لها تأثير على هذه الفرقة والخلط بينها وبين الخوارج أو على حد تعبير أحد الدارسين بقوله: على أنه ليست ثمة علاقة تربط الإباضية بالخوارج (الأزارقة والصفرية والنجدية وغيرها من فرق الخوارج) وإنما هي دعاية استغلتها الدولة الأموية لتنفير الناس عن الذين ينادون بعدم شرعية الحكم

(١) على يحيى معمر: الإباضية (دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم) ص٤٠ مكتبة وهبة طبعة ١٩٨٧.

(٢) دكتور جمال رجب سيدبي، «مادة اليزيدية» (ضمن الموسوعة الإسلامية العامة) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (حيث يتضح من خلال العرض أن هذه الفرقة لا تنتسب إلى الإسلام الصحيح من قريب أو بعيد ومن ثم من الإجحاف نسبة هذه الفرقة إلى الإباضية ويجب تصحيح كتب الملل والنحل التي أرخت لهذا الجانب).

(٣) دكتور علي يحيى معمر: الإباضية (دراسة مركزة فى أصولهم وتاريخهم) ص ٤١.

الأموي، كما جعل المحكمة (أهل النهروان) الذين هم سلف للإباضية سلفًا للأزارقة والصفرية والنجدية من الخوارج، هو من وضع الواضعين ومن صنيع أرباب الأقلام المغرضة، مع أن الخوارج يسيرون في خط معاكس مع الإباضية، يتضح ذلك من خلال المبادئ والأسس التي يقوم عليها مذهب كل من الفريقين، وللإباضية العديد من المواقف ضد الخوارج منها:

**أولاً:** قتال القائد الشهير المهلب بن أبي صفرة الأزدي العماني للخوارج، والمهلب وإن كان مواليًا للأمويين -وهو بالطبع عمل لم يرضه الإباضية- فإن من الثابت تاريخياً أن أسرة آل المهلب كانوا إباضية، وكانوا على اتصال وثيق بالإمام جابر بن زيد الأزدي رضي الله عنه ولم يبذل المهلب في قتال الخوارج والقضاء عليهم إلا لعلمه بعدم العلاقة بينهم وبين الإباضية.

**ثانيًا:** كان المحدث الحجة الربيع بن حبيب الفراهيدي صاحب المسند الصحيح يبرأ الخوارج، وكان يقول فيهم: دعوهم حتى يتجاوزوا القول إلى الفعل، فإن بقوا على قولهم فخطؤهم محمول عليهم وإن تجاوزوا إلى الفعل حمكنا فيهم بحكم الله.

فهذا، غيض من فيض فهناك العديد من المواقف الصارمة التي وقفتها الإباضية ضد الخوارج، تختفي بين ركام الأحداث، وتكمن في زوايا التاريخ[1].

وحسبنا هذه الإشارات، والتي تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الإباضية تختلف كل الاختلاف عن الخوارج روحًا ومنطقا ومنهجًا[2].

يقول عبد الله بن إباض: إنا براء إلى الله من ابن الأزرق وصنيعه وأتباعه[3].

وعليه فإن الإباضية لا يجمعهم مع الخوارج أي جامع ولا يربطهم بهم أي رابط في معتقدهم وسلوكهم، والإباضية تبرأوا منهم، ووقفوا موقفًا مباينًا لهم[4] ورغم هذا

---

(١) أحمد بن سعود السيابي: مقدمة أبو إسحاق إبراهيم أطفيش لكتابه الفرق بين الإباضية والخوارج ص٣.

(٢) أبو إسحاق إبراهيم أطفيش: المرجع السابق ص ١٥.

(٣) عبد الله بن إباض: رسالة البرادي ص ١٦٥أ نقلاً عن دكتور محمود بن مبارك السليمي، أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني ص ٥٠، مكتبة الجيل الواعد.

(٤) دكتور محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني ص ٥٤، مكتبة الجيل الواعد، انظر أيضًا: بكير بن سعيد أوعشت: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية ص ٣٤- ٣٧ مكتبة وهبة، =

فإن الإباضيين يرون أن تشابه المواقف أو الاتفاق لا يعني بحال وحدة المبادئ، ويقولون لا يعني أن تقارب المذاهب مصدرها واحد(١).

**ثالثاً: إشكالية المنهج عند الإباضية**

لا ريب أن إشكالية المنهج من أخطر الأمور في البحث العلمي، ولدراسة مذهب أو فرقة من الفرق يتعين علينا التقاط مثل هذه القواعد المنهجية التي تساعدنا في تفهم آرائها.

ومن هنا تبدو أهمية معالم التفكير عند الإباضية وأهم خصائص هذا المنهج، سيما كما قلت آنفًا -وجود العديد من الدراسات- إلا أنها مازالت في حاجة إلى المزيد من الدرس والبحث والتمحيص، إذا ما قورن الأمر بالدراسات التي دارت حول المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم من الفرق الكلامية، ومن هنا فإننا نؤكد على أن معالجة هذه الإشكالية من خلال وقوفنا على تراث هذه الفرقة الفقهي والعقدي حتى نستطيع الولوج إلى ما نصبو إليه.

١- **المرونة والتسامح**: من أهم القواعد المنهجية التي تنشدها الإباضية، خصلة المرونة والتسامح، وأعتقد أنها من أهم القواعد التي توصل إلى اليقين، فالإباضية ترى وجوب المرونة والتسامح في معاملة سائر فرق الأمة، وإن بلغ الخلاف بينهم ما بلغ، إذ لم يتجرأوا قط على إخراج أحد من الملة، وقطع صلته بهذه الأمة مادام يدين بالشهادتين ولا ينكر شيئًا مما علم من الدين بالضرورة بغير تأويل، أما من استند إلى التأويل -وإن كان أوهى من نسيج العنكبوت -فحسبه تأويله واقيا له من الحكم عليه عندهم بالخروج عن حظيرة الأمة، وخلع ربقة الملة من عنقه(٢)، ومن هذا المنطلق صدر ذلك الإعلان المنصف الذي رسم مبدأ الإباضية في نظرتهم إلى الأمة -من

= مريم بنت سعيد بن علي القتبية مراجعة الشيخ مبارك بن عبد الله الراشدي ص ١٢ وما بعدها مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، عمر بن الحاج محمد صالح با: دراسة في الفكر الإباضي صفحات ٤٨، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٤، ٦٦، ٧٨.

(١) في حوار مسجل مع سماحة مفتي سلطنة عمان الشيخ أحمد بن حمد الخليلي وأجرى الحوار معه في منزل سفير سلطنة عمان في دلهي السيد أحمد حمود المصري ١٥/ ٤م ١٩٨١ نقلاً عن دراسة في الفكر الإباضي: عمر بن الحاج محمد صالح با ص ٨٦.

(٢) سماحة مفتي سلطنة عمان الشيخ أحمد الخليلي: الحق الدامغ ص ١٠.

أشهر قائد إباضي وهو أبو حمزة المختار بن عوف السليمي في خطبته التي ألقاها على منبر رسول الله ﷺ، فأصاخ لها الدهر، وسجلها الزمن وخلدها التاريخ إذ قال فيها رحمه الله: إن الناس منا ونحن منهم إلا ثلاثة: مشركًا بالله عابد وثن، أو كافرا من أهل كتاب، أو إمامًا جائراً[1].

وعلى هذ القاعدة بني الإباضية حكمهم على طوائف الأمة التي زاغت عن الحق وجانبت الحقيقة في معتقداتهم، فكانوا أشد احتياطًا من إخراج أحد منهم من الملة بسبب معتقده مادام مبنياً على تأويل نص شرعي، وإن لم يكن لتأويله أساس من الصحة ولاحظ من الصواب، ومن هنا اشتد إنكار الإمام الإباضي الكبير محبوب ابن الرحيل -رحمه الله تعالى- على هارون اليماني الذي حكم بشرك المشبهة وخروجهم من الملة، وأنشأ محبوب في ذلك رسالتين جامعتين ضمنهما حججه الداحضة لرأي هارون، وجه إحداهما إلى إباضية عمان وثانيهما إلى إباضية حضرموت وأطبق الرأي الإباضي على تصويب وتخطئة هارون[2].

٢- **العقل والنقل**: آمنت الإباضية بأن الطريق العقلي يعضد الطريق الشرعي وإن كان الشرع هو الأصل الذي يعول عليه، ومن ثَمَّ ذهبوا في ذلك كل مذهب، فلقد نبذوا التقليد وراءهم ظهرياً، فالإمام الجيطالي -رحمه الله- عندما يتحدث عن التوحيد يقول: الله قديم لم يزل ولا يزال ولا يجوز ذلك في غيره، وتقول عالم لا يجهل وقدير لا يعجز وكذلك جميع الصفات على هذا الحال، لأن الله تعالى يقول: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [الشوري: ١١] و﴿**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا**﴾ [مريم: ٦٥]، وقال: ﴿**وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ**﴾ [الإخلاص: ٤] فثبت بدليل الشرع وشاهد العقل أن الله لا يشبهه شيء من الأشياء في اسم ولا صفة، ولا ذات ولا فعل[3].

لقد التقت الإباضية مع الماتريدية، في نظرتها إلى العقل المنضبط بضوابط الشرع، في حين أن المنزع العقلي عند المعتزلة قد جاوز حده انطلاقًا من الأصول الخمسة التي

---

(١) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني ٢/ ١٠٤ ط بولاق.

(٢) سماحة المفتي الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص ١١.

(٣) الإمام الجيطالي: قواعد الإسلام (١/ ٣٠) وما بعدها مكتبة الاستقامة الطبعة الثانية ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

انطلقوا منها في تأسيسهم للمذهب لدرجة أن الزمخشري وهو من هو في مجال التفسير قد ذهب شططا في بعض تفسيراته، نظرًا لاعتماده على هذه الأصول كمنطلقات في التفسير[1]. وفي هذا الصدد يؤكد الإمام نور الدين السالمي على هذه الحقيقة بقوله: طرائق العلم ثلاثة: أحدها: العقل المحض كإدراكنا أن الواحد نصف الاثنين، وثانيها: الوجدان وهو ما يجده الإنسان في نفسه وعبر عنه بعضهم بالحس الباطن كإدراكنا الجوع والشبع والألم والراحة والحب والبغض وإنما كان هذا قسمًا برأسه لأنه لا يتوقف على غيره من الطرق فالعاقل وغيره فيه سواء، وثالثها: الحس الظاهروهو خمسة أشياء أحدها السمع وهو يدرك الأصوات وثانيها البصر وهو يدرك الألوان وثالثها الشم وهو يدرك الروائح الطيبة والنتن ورابعها الذوق وهو يدرك الحلاوة والمرارة والحموضة ونحوها، وخامسها اللمس وهو يدرك الخشونة واللين واليبوسة والرطوبة واللزوجة. وزاد بعضهم طريقًا رابعًا هي التجربة وجعلها مركبة من الحس والعقل بأن شاهد الحس ذلك مرة بعد أخرى فقضى العقل به، قلنا وهو داخل تحت العقل ولا عبرة بسببه وزاد ذلك البعض أيضًا طريقًا خامسا وهو النقل قلنا: وهو داخل تحت السمع أيضًا[2].

وعلى هذا النهج ينقد السالمي -رحمه الله- المعتزلة فيما ذهبت إليه بقوله: إن الأئمة اختلفوا في الوجوب الذي يترتب عليه الثواب والعقاب، فذهب المعتزلة إلى أن العقل هو المجب لذلك والشرع إما مبني لما خفي على العقل إدراكه، وإما مؤكد لما ظهر للعقل علمه فتراهم يجعلون العقل قاضيًا على الشرع أي لا يرد الشرع بما يخالف العقل عندهم فترتب على ذلك وجوب مراعاة الصلاحية والأصلحية على الله تعالى وهو مذهب باطل قائله منافق ولا مشرك لأنه لا ينكر الشرع أصلا[3].

---

(١) انظر: دكتور يوسف القرضاوي: المنهج الأمثل في التفسير، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) السنة الحادية والعشرين ص ٤٣، أيضًا بالنسبة لموقف المعتزلة من العقل يمكن الرجوع إلى العديد من المصادر التي عالجت هذا الجانب دكتور أحمد محمود صبحي في علم الكلام (المعتزلة) ص ٣٨، دكتور علي الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة ص١٨، دار بوسلامة تونس ط٢، مستجى زادة: المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين ص ٣٠، دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٩٠.

(٢) الإمام نور الدين السالمي: مشارق الأنوار ١/ ١٢٢.

(٣) المرجع السابق ص١/ ١٢٥.

٣- التأويل: ذهبت الإباضية إلى التأويل في معالجة قضايا الصفات وهي في هذا لم تكن بدعًا من الأمر، فلقد ذهب إلى التأويل العديد من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية، ومن هنا فإن الإباضية تلجأ إلى التأويل في حدود ما تسمح به اللغة وفي ضوء المعايير العلمية ففي تفسير القرآن يحمل المتشابه على المحكم فيؤول المتشابه على ضوء ما يدل عليه المحكم، فإن لم تكن عند المؤمن الطاقة العقلية فالتأويل أسلم، فهو يفسر القرآن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً لأن القرآن لا يضرب بعضه بعضًا ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا[1] وفي هذا الصدد يذهب الإمام المحروقي بقوله: فاحذر أن تغتر بقول الملحدين بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها واعلم أن معنى قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [آل عمران: ٢٨] يريد عقوبته لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين، ومعنى الروح الأمين من قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٢٣] يعني به جبريل عليه السلام والله أعلم، ومعنى قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] أي بحفظي وعلمي، وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] [المعنى إلا هو، لا أنه يهلك سائره ويبقى وجهه تعالى عن ذلك... إلخ][2] لهذا لم ينكر الإباضية التأويل، بل حرصوا على عدم التوسع في التأويل، واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة، إدراكًا منهم لمغبة التوسع فيه، ومن ثَمَّ تلتقي الإباضية مع الماتريدية والأشاعرة في هذا الجانب[3].

٤- **نقد قياس الغائب على الشاهد**: هذا الدليل من الأدلة التي شغلت علماء الكلام وهو أيضًا من الأدلة التي وجه إليها سهام النقد، بعنف وضراوة في تاريخ علم الكلام، ولقد عرض له معظم المدارس الكلامية وهو في أصله مفهوم أصولي فقهي وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به ويعرف الأصوليون القياس بأن «إسناد حكم

---

(١) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٦ دار الفكر العربي.

(٢) انظر: الشيخ العلامة: درويش بن جمعة عمر المحروقي: الدلائل على اللوازم والوسائل ص ٣٦، ٣٧ ضبط وتحقيق سليمان بن إبراهيم مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.

(٣) انظر: دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة المنيا، يناير ١٩٨٨ ص ٣٠٢.

الأصل إلى الفـرع للتسـاوي في علة الحكم»[1] ولكـن الخطورة أن علـماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصولي وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام ونشأ ما نشأ من مشكلات جرت العديد من الانتقادات لمسلكهم هذا وفي هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعي يقول: القياس الفقهي قد يكون مشروعًا ومبررًا تمامًا مادام الأصل والفرع مشتركين في العلة، أي في الوصف الموثر في استحقاق الحكم، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال ما يعرف بمسالك العلة، أما بالنسبة للمسائل الإلهية، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك؟

وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله -تعالى- وما يتصل بها من صفات وأفعال؟ تلك هي أزمة القياس الكلامي ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من أصول الفقه وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه وشتان بين بحث موضوع الوقائع المادية، أو أفعال المكلفين وآخر موضوع ذات الله ليس كمثله شيء[2]. وفي هذا الصدد يؤكد الإمام نو رالدين السالمي على هذه الحقيقة بقوله:

لو أنه مشابه في ذاته ... جاز عليه وصف مخلوقاته

إذ كل شبهين بوجه لزما ... في الكل ما لذلك الوجه انتمى

ويعلق على هذا البرهان: نفي الأشباه عنه تعالى المصرح به في قوله ليس له شبه ولا نظير، وصورة البرهان لو أن للمولى عز وعلا مشابهًا في ذاته لجاز عليه جميع ما يجوز على مشابهه، وبيانه أنه متى كان الشبه متصفًا بصفة وشابهه فيها غيره اتصف ذلك الغير بما يلازم تلك الصفة مثال ذلك قول المجسمة: إنه تعالى جسم لا كالأجسام، وجوابهم: أنه إذا كان جسمًا يجب أن يتصف بالصفات الجسمانية من طول وغرض وعمق ونحو ذلك، ومتى ما جاز عليه هذه الصفات وجب أن يكون محاطًا به محتاجا لغيره من المكان ونحوه لأن الأجسام مفتقرة إلى

(١) دكتور يوسف القاسم: أصول الأحكام الشرعية ص ١٦٥ دار النهضة العربية ط٢ سنة ١٩٩٤.

(٢) دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٧٦ مكتبة وهبة.

المحل، وهذا معنى قول الناظم جاز عليه وصف مخلوقاته ولما كان التالي نظرياً استدل على ثبوته بقوله: إذًا كل شبهين بوجه إلخ ومعناه أن المتشابهين إذا تشابها في وجه من وجوه الشبه وجب أن يتصف كل منهما بالصفات الملازمة لذلك الوجه، لأنه هو العلة في الاتصاف بها فوجودها في بعض المتشابهين دون الآخر تحكم[1].

وبهذا كانت الإباضية متنبهة لخطورة قياس الغائب على الشاهد الذي كانت له نتائج غير موضوعية عند علماء الكلام، فالمعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية، وكان أصح توجيهًا لأعماله إلى هذه الغاية. فالله لابد أن تكون له غاية، وأن يوجه أعماله إليها وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم فلسنا نعلم من الله ما يمكننا من هذا الحكم، ولو كانت له غاية كما يقولون فكيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني[2].

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، لقد كان يمكنهم الإيمان بأحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحموا أنفسهم بالجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقًا لمبدأ الصلاح والأصلح[3].

٥ **النقد والتمحيص في قبول الرأي:** لا ريب أن الإباضية قد وقفت على مختلف الآراء عند علماء الكلام والفلاسفة، وكان لهم موقف ورأي، والملاحظ على الإباضية أنها لا تقبل رأيًا إلا بعد نقد وتمحيص، ويبدو أن بروز الحس النقدي من أبرز سمات المذهب الإباضي فهو لا يرتضي التقليد لآراء الآخرين مسلكًا، صحيح أننا لا ننكر أنهم قد تأثروا بالمدارس الكلامية الأخرى من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية. لكن فرق وفرق كبير بين علاقة التأثير والتأثر في جانب ما من هذه الفرقة أو تلك، وبين

---

(١) الإمام نور الدين السالمي: مشارق الأنوار، ١/ ٣٢٧.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٤٧ مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٨.

(٣) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ٢/ ٣٨.

التقليد والمحاكاة لآراء الغير، وسوف أدلل على صحة ما أدعى فالإمام نور الدين السالمي ينتقد ابن سينا بقوله: من قال وهو جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات[١].
كذلك ينقد الأشاعرة بقوله: لا شيء في الوجود عندنا إلا خالق ومخلوق فجميع ما سواه مخلوق له تعالى فسقط القول بالواسطة كما ذهبت إليه الأشاعرة: من أن صفات ذاته ليست هي هو ولا هي غيره قلنا: أما مدلولها فهو عين ذاته تعالى وأما ألفاظها فهي مخلوقاته تعالى فلا واسطة[٢].

أعتقد أننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على أن النقد والتمحيص في قبول الرأي بدا واضحًا أنه من أخص خصائص هذه المدرسة وهو من أخص خصائص التفكير الفلسفي الكلامي الأصيل[٣].

**رابعًا: الوحدانية**

تولى الإباضية عناية خاصة بقضية التوحيد، فهم يذهبون بها كل مذهب من أجل إثباتها، وتنزيهها عن مشابهة الحوادث.

**ويعرف الشيخ نور الدين السالمي التوحيد:**

**اصطلاحًا:** بمعنى الفن المدون وهو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية.

**شرعًا:** إفراد المعبود بالعبادة بمعنى وحدته والتصديق بها ذاتًا وصفاتًا وأفعالاً، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلاً ولا وهمًا ولا فرضًا، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا يدخل أفعاله الإشراك فإن الفعل له سبحانه خلقًا وإن ينسب إلى غيره كسبًا (وقيل) هو إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات[٤].

---

(١) السالمي: مشارق الأنوار ١/ ٣٥٧.

(وتجدر الإشارة إلى أن مشكلة العلم بالجزئيات من المشكلات الكبرى عند ابن سينا في ذهابه إلى القول بالعلم بالكليات ورد عليه الغزالي في كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة» ومن هنا يتضح كم كان الشيخ السالمي منتبهًا إلى خطورة مثل هذه المشكلات، من هنا لزم التنويه).

(٢) المرجع السابق: ١/ ٣٢٧.

(٣) دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٩ دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤.

(٤) نور الدين السالمي: مشارق الأنوار.

وهناك تعريف آخر يعزز ما ذهبنا إليه آنفًا: أما التوحيد فمعناه إفراد الرب سبحانه عن الخلق وجميع معانيهم فحقيقة المعرفة به سبحانه أن نعلم أن الأشياء لا تشبهه ولا يشبهها في جميع الجهات، في فعل ولا اسم ولا صفة ولا ذات لأنه لو شبه شيئًا من الأشياء ولو في أقل القليل لدخل عليه العجز من تلك الصفة فلهذا أوجب على المكلف أن يعرف حقيقة الوحدانية ويصفه بما يليق به من الصفات(١).

ومن ثَمَّ فإن الإباضية تذهب إلى أن معرفة الله فرض واجب على كل عاقل بالغ من الآدميين لا عذر له ولو كان في جرائد البحور، أو كان في الفيافي البعيدة والقفار المنقطعة والدليل على ذلك واضح، والبرهان؛ -بحمد الله- بين نير لائح من طريق الشرع ومن طريق العقل. أما من طريق الشرع فأصل التوحيد الذي عليه الاعتماد، هو أن تعرف الله أنه واحد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فإذا عرفت بهذه الصفة فقد عرفته وهذا بيان رأس التوحيد... وأما طريق العقل: فلا يخص ذلك إلا من رزقه الله تعالى عقلاً متميزًا يتفكر به فيما خلق الله مما يعجز الوصف عن صفته(٢).

**دلائل الوحدانية:**

**أ- دليل الخلق:**

تستمد الإباضية، دليل الخلق أو المخلوقات تدل على الخالق وهو دليل يجمع بين النظر القرآني والمنطق العقلي فيقول الشيخ المحروقي: انظر بعين عقلك إلى آيات القرآن الكريم.. انظر في جواب إبراهيم عليه السلام حيث قال فيما حكى الله عنه ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] لم يصفه إلا بأفعاله من إحياء الموتى، وإماتة الأحياء، ولم يصفه بطول ولا بعرض، ولا صغر ولا كبر وفي وجهة فوقية ولا تحتية ولا غير ذلك من الصفات(٣). ومن ذلك خلق جميع الجبال الرواسي التي أرسى بها الأرض أن تميد بمن فيها لتستقر وبما خلق في هذه الجبال الرواسي من العيون الجارية، والأشجار المختلفة الألوان والطعوم، فهل يقدر على ذلك أحد غيره، أما في هذا دليل على قدرته ووحدانيته لمن له عقل(٤)؟

---

(١) الجيطالي: قواعد الإسلام ١/ ٣٤.

(٢) الإمام المحروقي: الدلائل على اللوازم والوسائل ص ٢٥- ٢٧ مكتبة الضامري للنشر والتوزيع.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦.

(٤) المرجع السابق: ص ٢٧.

**ب- دليل التمانع:**

من الأدلة التي راقت لكثير من المتكلمين فنجده لدى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على حد سواء[1] وينبنى هذا الدليل على ما جاء في كتاب الله مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٣].

ويبرهن الإمام نور الدين السالمي على هذا بقوله:

لو أنه ملكه مشارك ... كان فساداً ذلك المشارك

ويعلق على شعره: هذا برهان نفي المشاركة عنه تعالى في ملكه أي مطلق التصرف من غير اعتراض عليه... ولو أن له تعالى شريكًا في ملكه للزم فساد ذلك الملك، وهذا البرهان هو الذي صح به الكتاب العزيز ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ويوضح حقيقة هذا البرهان بصورة جلية أكثر: أنه لو كان مالكين لزم أن يريد كل منهما خلاف ما يريده الآخر فيتنازعا في الأمر فيفسد الملك، ومحال أن تتفق إرادتهما في جميع الأشياء إذ لو اتفقت في جميع الأشياء لزم أن تكون تلك الإرادة إرادة واحدة لا إرادتين ومحال أن تقوم صفة واحدة بموصوفين[2].

ويضرب عالمنا لذلك بمثال لتقريب المعنى بقوله: إنا نجد زيدًا وعمرًا مثلاً متصفين بالإرادة المتفقة والعلم المتفق عليه في العلوم فلا يلزم من اتفاق صفتيهما كونهما صفة واحدة (لأن تقول) إن إرادة كل واحد من زيد وعمرو مثلاً مثلاً غير إرادة الآخر وإن وافقهما في المراد وكذلك العلم بيان المغايرة أنهما لايتفقان في المَراد اتفاقًا تامّاً، بل قد تكون إحدى الإرادتين أقوى من الأخرى وقد تتقدم عليها في الوقت فتتبع الأخرى لاتحاد الغرض وإرادة التحكيم غير معللة بالأغراض[3].

**وينتج عن ذلك:** إن التساوي بين الإرادتين محال عقلاً، وأما التفاوت فجائز لكن يلزم عليه أن يكون المسبوق والتابع هو المقهور العاجز، فيكون الملك واحدًا وهو الأول[4].

---

(١) انظر: دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا- يوليو ١٩٩٨ ص ٣١٨ وما بعدها.

(٢، ٣) السالمي: مشارق الأنوار ١/ ٣٣٢.

(٤) السالمي: مشارق الأنوار ١/ ٣٣٢ انظر أيضًا سماحة الشيخ الخليلي في كتابه: صفات الله سبحانه وتعالى ص ١١ مكتبة الاستقامة ١٩٩٩.

## خامساً: مشكلة الصفات الإلهية

اهتمت الإباضية بمشكلة الصفات الإلهية أيما اهتمام وهي تقسم الصفات الإلهية إلى ثلاثة أنواع:

- الصفات الواجبة له تعالى فهي: الوجود والقدم والبقاء والحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر.

- الصفات المستحيلة عليه تعالى: فهي أضداد ما ذكرناه كالحدوث والعدم والفناء والموت والجهل والعجز والإكراه والصمم والعمى ومشابهة الأجسام مطلقًا.

- الصفات الجائزة له تعالى فهي: صفاته الفعلية لجواز أن يفعلها فيوصف بها وأن لا يفعلها فلا يوصف.

ويوضح الشيخ الخليلي هذه الحقيقة بصورة أكثر وضوحًا: بأن الصفات الذاتية هي التي لا يمكن أن تجامع ضدها في الوجود والصفات الفعلية يمكن أن تجامع ضدها في الوجود مع اختلاف المحل أو اختلاف الزمن، فالصفات الذاتية: القدم، البقاء، العلم، القدرة، الإرادة، السمع، البصر، الكلام، اعتبار نفي الخرس عن الله سبحانه وتعالى هذه صفة ذاتية لا يتصور ضدها، فلا يتصور أن يكون الله تعالى حادثًا ولا أن يكون فانيًا، ولا أن يكون جاهلاً، ولا أن يكون ميتًا، ولا أن يكون أعمى، ولا أن يكون عاجزًا، ولا أن يكون أصماً، ولا أن يكون أخرسًا. فهذه الصفات لا يمكن أن تجامع أضدادها في الوجود، لا يمكن أن يوصف الله سبحانه وتعالى بالحياة والموت، ولا بالقدم والحدوث، أو بالسمع والصم، وبالصبر والعمى، والعلم والجهل، ولا بالقوة والعجز، وبالقوة والضعف وهذا مستحيل.

أما الصفات الفعلية: فيمكن أن تجامع أضدادها في الوجود باختلاف الزمن، يقال: أعطى الله فلانًا وضع فلانًا، المحل مختلف هذا معطى وهذا ممنوع، أو أعطى الله فلانًا في زمن كذا ومنعه في زمن كذا، أو أعطى الله فلانًا كذا ومنعه كذا، أعطاه علمًا ومنعه التوفيق، أو أعطاه مالاً ومنعه الصحة. أما أن يقال: علم الله كذا وجهل كذا فليس ذلك بممكن، أو قدر على كذا وعجز عن كذا فهذا ممكن، أو أراد كذا وأكره على كذا، أيضًا هذا غير ممكن، وهكذا الشأن مع سائر صفات الذات.

ويقال أيضًا في التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية بأن الصفات الذاتية هي التي يتصف بها الله في الأزل فهو سبحانه وتعالى متصف دائمًا بالصفات الذاتية ويتصف بالصفات الفعلية[١].

وليس بخاف أن الإباضية تلتقي مع الأشاعرة والماتريدية من حيث نظرتها إلى صفات الذات والفعل ولم تختلف مع ما ذهبا إليه في هذا الصدد.

فالأشعرية أثبتت الصفات الإلهية وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر أزلية قائمة بذات الله. كما تنفي عن الله مشابهة المخلوقات، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذي لا يقال فيه هي هو أو هي غيره أو بعبارة أخرى ليست عين الذات ولا غير الذات[٢].

ولعل ما انتهت إليه الأشاعرة من أن الصفات أحوال للذات يجعلنا نطرح التساؤلات حول هذا المشكل هل تنحو الإباضية نحو الأشاعرة أم أنها إلى المعتزلة تميل خاصة أن الإباضية من المعلوم أنها كانت حريصة أشد ما يكون الحرص على قضية التنزيه للألوهية -وكما سنعرض فيما بعد- حول موقفها من رؤية الله وغيرها من قضايا كلها تصب تقريبًا في قضية التنزيه.

تذهب الإباضية إلى القول بأن الصفات عين الذات بخلاف ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الصفات أحوال الذات فيري الشيخ نور الدين السالمي رحمه الله.

صفات لذاته هي ذاته لا غيرها دلت بذلك آياته

ويؤكد على هذا المعنى بقوله: أن صفاته تعالى الذاتية عين ذاته، أي مدلول صفاته الذاتية العلية ليس غيره عز وجل، لأنها لو كانت غيره للزم إما أن تكون موجودة قبله وهو باطل لاستلزامه أن تكون الذات تعالى قبل وجود تلك الصفات غير متصفة بالكمالات فيلزم اتصافها بالنقص وإما أن تكون مقارنة له في الوجود وهو باطل لاستلزامه تعدد القدماء والقول بتعدد القدماء كفر وبه كفرت النصارى[٣].

---

(١) الشيخ الخليلي: صفات الله سبحانه وتعالى ص ٦ مكتبة الاستقامة ١٤١٧هـ١٩٩٦م.

(٢) دكتور أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٩ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩.

(٣) السالمي: مشارق الأنوار ١/ ٣٤٦.

ويفند الشيخ نور الدين السالمي أن تكون الصفات غير الذات فيرى: أنه يلزم عن ذلك أن يكون الرب محتاجًا إلى ذلك الغير ناقصًا بدونه، تعالى الله عن ذلك وما قررناه هو مذهبنا ومذهب المعتزلة والشيعة ذهبت الأشعرية إلى أن صفات الله تعالى هي معان حقيقية قائمة بذاته زائدة عليها[1].

من جانب آخر يذهب الشيخ نور الدين إلى أن الخطأ في هذا المشكل ما وقع فيه القدماء من قياس الغائب على الشاهد وذلك أنهم قالوا إن العلية والشرطية والحد لا تتخلف في الشاهد والغائب، بل هي فيهما سواء[2].

وعلى هذا يمكننا القول إن الصفات عند الإباضية مجرد معان اعتبارية وحسب، وهو أن لكل واحد من حي وقدير وحليم إلى آخرها مدلولاً تدل عليه، وهو الذات العلية، ومعنى يفهم منها وهو معنى الحياة والقدرة والعلم إلى آخرها، فذلك المدلول هو عين الذات، وهذا المفهوم هو أمور اعتبارية أي يعتبر بها نفي أضدادها، فالمراد من اتصافه تعالى بالحياة نفي الموت عنه تعالى ومن اتصافه بالقدرة نفي العجز عنه تعالى، ومن اتصافه بالعلم نفي الجهل عنه تعالى، ومن اتصافه بالإرادة نفي الإكراه عنه تعالى، ومن اتصافه بالسمع نفي الصمم عنه تعالى ومن اتصافه بالبصر نفي العمى عنه تعالى فلا إشكال.

وما ذهبت إليه الإباضية لا يعني التعطيل للصفات وذلك أن الإباضية لم ينفوا الصفات ولكنهم أثبتوها بما يتناسب مع عقيدة التنزيه عندهم، خوفًا من الوقوف في مغبة التجسيم لله سبحانه[3].

وبعد الحديث عن وحدة الذات والصفات، يجرنا الحديث إلى طرح الصفات الخبرية، وهل الإباضية طبقت منهجها في تأويل الصفات الخبرية، وهذا ما سنشير إليه في السطور القادمة، وقبل أن ننتقل إلى الصفات الخبرية يجدر بنا أن نشير إلى صفة كان

---

(١) السالمي: مشارق الأنوار ١/ ٣٤٧.

(٢) المرجع السابق.

(٣) السالمي: مشارق الأنوار ١/ ٣٦١، دكتور محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ص٨١.

(٤) دكتور محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضى في الشعر العمانى في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ص٨٠.

للإباضية فيها رأي واجتهاد وهي صفة (الكلام) التي طالما اختلفت حولها المدارس الكلامية.

**صفة الكلام:**

من المشكلات التي شغلت دوائر علم الكلام، ودار السجال حولها والمشكل في صفة الكلام هو عدم التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي المحدث المؤلف من الحروف والأصوات ويبدو أن الأشعري قد نجح في التميز فيها.

ولقد ذهب الماتريدية تقريبًا نفس المذهب وفرقوا بين الكلام النفسي، وكلام الله المؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلام الله حادث.

ولم تكن الإباضية بدعًا في هذا الأمر فلقد قدم علماؤها آراءهم في هذا الصدد فهم يرون وعلى رأسهم الإمام السالمي أن الكلام صفة لله تعالى، وأنها تكون من الصفات الذاتية الواجبة باعتبار ويراد بها نفي الخرس عنه تعالى، وتكون من صفات الفعل الجائزة باعتبار آخر في حقه ويراد بها خلق الكلام وإيجاده[1].

وعلى هذا الأساس يكون القرآن كلام الله وفعلاً من أفعاله تعالى ويكون من قبيل الممكن الذي يحتمل الوجود والعدم لذاته وهو المسمى بالجائز العقلي، وهو كغيره من المخلوقات التي يجوز في العقل وجودها وعدمها، يقول الإمام السالمي[2]: (وذلك الذي يجوز في العقول وجوده وعدمه هو كالمخلوقات جميعها، وكالقرآن والتوراة والإنجيل والزبور ونحوها، وكداري الجزاء في الآخرة، وهذه كلها حادثة لا يجوز أن يقال بقدم شيء منها. الدليل على أنها من الممكن وجوده وعدمه أو على أنها حادثة تنقلها من حالة إلى حالة أخرى، كتنقل القرآن من اللوح إلى سماء الدنيا، ومنها إلى نبينا عليه الصلاة والسلام، ومنه إلى صدور الذين أوتوا العلم ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١، ٢٢].

ويذهب الشيخ تبغورين الملطوشي إلى أن القرآن هو كلام الله محدث مخلوق دال على خالقه وموجوده أو على حد قوله: إن القرآن كما وصفه الله بأنه مجعول ومنزول

(١) دكتور مبارك بن سيف الهاشمي: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات ص١٥٤.
(٢) السالمي: روض البيان (مخطوط) ص٤٤.

ومحدث ومخلوق، ومعنى الجعل من الله والخلق، والحدث واحد، وأجمعوا أنه بيان وكلام ومسموع ومفهوم لقول الله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقول المسلمين من الجن: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ﴾ [الأحقاف: ٣٠] وقولهم: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [الجن: ١، ٢] وقال: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] وقال: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠][١].

ولقد ناقش سماحة الشيخ الخليلي هذه القضية مناقشة مستفيضة وانتهى إلى أن القرآن حادث مخلوق، كائن بعد أن لم يكن، كما أن القول بقدمه يفتح الباب على مصراعيه لمن يقول بجواز تعدد القدماء حتى يفضى الأمر إلى القول بقدم العالم[٢].

ومن ثَمَّ نجد أن الإباضية دفعت شبهة القدم عن كلام الله بالأدلة النقلية، ولم تقلد غيرها من المذاهب الكلامية، وهذا كان متوقعًا من الإباضية التي جعلت قضية القضايا تنزيه الألوهية عن الشبه أو الشريك.

**تأويل الصفات الخبرية:**

من منطلق التنزيه عند الإباضية كمقصد أساسي في مذهبهم، ذهبت أيضًا إلى تبني التأويل لحل مشكلة الصفات الخبرية التي ربما توحي بالتجسيم وغيره من صفات مشبهة، ومن هنا، تقوم فلسفة الإباضية في تفسير آيات للصفات على تأويل كل ما من شأنه أن يوهم التشبيه من متشابه القرآن والسنة المطهرة، بما يتناسب مع سياق النص وينسجم مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

لا سيما أن اللغة محتملة لذلك التأويل ومستوعبة لذلك التفسير، فالله سبحانه وتعالى خاطب العرب بلغتهم، ولغتهم -كما هو معروف- فيها الحقيقة وفيها المجانسة .بل إن العدول في كثير من الأحيان تفيض إلى جملة إشكالات يقع فيها المفسر كقوله

(١) تبغورين الملشوطي: أصول الدين تحقيق دكتور ونيس طاهر ص١٩٠.
(٢) الخليلي: الحق الدامغ ص ١٨٠.

تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٧] فلا بد من اللجوء إلى المجاز في وجه لقبول أن الوجه بمعنى الذات، فوجه الله أي ذات الله، وإلا كان التفسير الحرفي مشكلاً كما لا يخفى[١].

ويجدر بنا أن نقف على معالجة الإباضية- لبعض الصفات الجبرية الأخرى- إذ إن ذلك يساعدنا في توضيح الصورة أكثر.

ويطرح الشيخ المحروقى لقضية التأويل فى كتابه (الدلائل على اللوازم والمسائل) مبينًا خطورة القضية ولا بد من تأويل النص الدينى التأويل الصحيح بقوله: فاحذر أن تغتر بقول الملحدين في تفسير آي القرآن، المتأولين فيها على غير تأويلها، أو تغتر بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها. واعلم أن معنى قول الله تعالى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ [سورة آل عمران ٢٨] يريد عقوبته، لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين، ومعنى الروح الأمين من قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣] يعنى به جبريل عليه السلام والله أعلم. ومعنى قوله: فى صفة سفينة نوح: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤] أي بحفظنا وعلمنا حيث لا يخفى علينا. وقوله: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾ [طه: ٣٩] أي بحفظي وعلمي، وأما قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨] المعنى إلا هو لا أنه يهلك سائره ويبقى وجهه تعالى الله عن ذلك، أما قوله تعالى: ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ١١٥] المعنى: فهناك الله، ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن: ٢٧] أي: ذلك بمعنى العلم[٢].

ومنهج الإمام السالمي لا يختلف عن نهج الشيخ المحروقى فى معالجة الصفات الخبرية، بل هما يمثلا الإباضية بصفة عامة خاصة في الصفات الخبرية وفيما يدل ظاهره على التجسيم في صفات الله تعالى الواردة في الكتاب والسنة واضح غاية الوضوح، أن يعتمد هذا المنهج على سياق النصف وعلى ما في اللغة من المجازات والاستعارات، تنزيها لله تعالى، وحرصًا على سلامه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من التناقضات التي يتعالى عنها كلام الله وكلام رسول الله ﷺ، وحملاً لكلام الله

---

(١) دكتور محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ص ٨٠.

(٢) الشيخ المحروقي: الدلائل على اللوازم والمسائل ص٣٦، ٣٧.

على ما تقتضيه قواعد اللسان العربي المبني الذي شرفه الله تعالى بجعله لسان كتابه ولسان نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام[1].

يوضح الشيخ السالمي منهجه بقوله: (وحاصل المقام أن صفات الله لا تقاس بصفات الخلق، ولم يمكن التعبير عن صفاته إلا بالألفاظ المعروفة عند الناس، فعبر عنها بالألفاظ المعروفة، فما كان حقيقة ثبت حقيقة، وما كان من الألفاظ مجازاً ثبت مجازاً، وصحة التجوز العلاقة المعهودة في حق غير الله تعالى، وبالجملة فلا يتوقف التجوز في الألفاظ على وجود مفهوماتها، بل إذا صح المجاز في موضع العلاقة صح في غير ذلك الموضع لتلك العلاقة ما لم يمنعه مانع والله أعلم[2].

ويجدر بنا أن نشير إلى بعض معالجاته لبعض الصفات الخبرية لتطبيق منهجه بقوله: اليد الواردة في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وفي قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وفي قوله: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس: ٧١] ونحوها من الآيات هي بمعنى القدرة لا بمعنى الجارحة فإنها وإن كانت هي حقيقة اليد محمل الآيات عليها محال، لما يلزم من تشبيه، وقد عرفت بطلانه[3]. وواضح أنه متأثر بنقد قياس الغائب على الشاهد لكن بجانب تطبيقه للتأويل.

أعتقد أن الإباضية قد تابعت الفرق الكلامية من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية بخصوص تأويل الصفات الخبرية، بل حتى الظاهرية - مذهب ابن حزم- رحمه الله- وهو من هو في تمسكه بالنصوص والوقوف عند ظواهرها، عند معالجته للصفات الخبرية- لم يجد بدآ من اللجوء إلى التأويل لتنزيه الذات الإلهية عن التجسيم والمشابهة[4].

---

(١) دكتور مبارك الهاشمي: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، ص ١٨٩.

(٢) الإمام السالمي: العقد الثمين ص ٧٩ نقلاً عن دكتور مبارك الهاشمي، نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات ص ١٨٩.

(٣) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص ٢١٢.

(٤) انظر دراستنا: منهج ابن حزم الكلامي في دراسة مشكلتي الذات والصفات والجبر والاختيار، مجلة دار العلوم بالفيوم العدد ٨ ديسمبر ٢٠٠٢م.

وبعد الحديث عن الصفات الخبرية عند الإباضية يمهد للحديث عن تنزيه الألوهية وما يتبعها من قضايا كرؤية الله في الآخرة التي هي قضية القضايا عن الإباضية .

**سادساً: تنزيه الألوهية**

تؤكد الإباضية على تنزيه الألوهية عن كل صفات النقص والتشبيه ، بل اتخذت الإباضية الأصل الأول لمذهبهم فيما يتعلق بالباري سبحانه وتعالى تنزيهه تعالى عن مشابهة الخلق استناداً إلى الآيات المحكمات من كتاب الله تعالى وما ورد في القرآن الكريم مما يوهم التشبيه ، فإنه يجب الإيمان به أنه من عند الله ، وتأول الآيات الموهمة للتشبيه بما يقتضيه المعنى من السياق لتأويل الاستواء بالاستيلاء واليد بالقدرة وغير ذلك[١] .

ومن هنا يجب معرفة التوحيد بأنه إفراد الله عن الخلق وأفعالهم وصفاتهم ، ولو تشابه معهم في أقل القليل لدخل عليه العجز منه ولا يحتاج إلى ما احتاجوا[٢] .

وتبرهن الإباضية بالبراهين المختلفة على تنزيه الألوهيه منها ، البرهنة على تنزيهه تعالى من صفات الأجسام وهي من الصفات المستحيلة .

إن من صفات الأجسام اللازمة لها المكان وهو على الله تعالى مستحيل ، لأنه لو كان في مكان للزم أن يكون المكان أقوى منه لأنه حامل له واللازم باطل فكذا الملزوم (ومن صفاتها) مشابهة غيرها وهي في حق الله تعالى محال لأنه لو شابهه غيره في شيء أو شابه غيره للزمة ما يلزم المشابه من الاحتياج إلى المكان والزمان ومن الأعراض الطارئة عليه واللازم باطل والملزوم مثله[٣] .

وإذا كنا ننفي عن الله المكان كما نتج عقلاً ، فإننا ننفى عنه أيضًا بالبرهان القاضي الزمان والمكان : لأن الله خالق لكل شيء المكان والزمان من مخلوقاته ، فلو كان يحويه المكان ويأتي عليه الزمان لإحتاج قبل خلقها إلى مكان وزمان فلا بد إما أن يكونا قد

(١) علي يحيى معمر : الإباضية في موكب التاريخ ص ٢٠ .

(٢) محمد بن يوسف أطفيش : الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص ، طبعة المطابع العالمية بنزوى سلطنه عمان ص ٢٢ .

(٣) الإمام السالمي : مشارق الأنوار ص ٣١٠ .

وجدا قبله فيلزمه حدوثه مع تبعضه وتناهيه، فيكون الخالق غيره أو يكون قد وجدا بعده فيكون محتاجًا إلى حادث قد خلقه بنفسه، ومن كان كذلك فليس بإله وإما أن يكونا قديمين معه ليلزم تعدد القدماء وهذا باطل.

وكذلك يدعم البراهين الإمام السالمي[1] بشعره:

سبحانه ليس له مكان ... يحويه جل لا ولا زمان

هكذا تعير الإباضية جل عنايتها في تنزيه الألوهية عن مشابهة المخلوقات، كيف لا، وهذه القضية هي الأصل الأول لمذهبهم- كما أشرنا- ولم تكن بدعًا في هذا الأمر، ولعل موقف الإباضية يذكرنا بموقف ابن رشد من الأشاعرة وخاصة التنزيه[2]. مفرقًا بين خطاب العامة والخاصة ويبدو أن الإباضية كانت متنبهة لخطورة المشكل ومن ثَمَّ كان موقفهم يتسم بالحسم في قضية التنزيه.

**سابعًا: رؤية الله**

قضية (رؤية الله) من القضايا الشائكة عند علماء الكلام ما بين مثبت للرؤية في الدنيا والآخرة كالأشاعرة والماتريدية والظاهرية وما بين ناف كالمعتزلة والإباضية، وكل فرقه تحاول أن تدعم وجهة نظرها بالحجج العقلية والنقلية، وحسبنا في هذا المقام أن نجلي الحقيقة حول موقف الإباضية وحقيقة مذهبهم في هذا الموضوع.

**فلو نظرنا إلى موقف السلف وإجابتهم عن التساؤل:**

**هل رأى النبى ربه في الدنيا؟**

يذهب ابن خزيمة إلى أن الصحابه قد اختلفوا في الإجابة عن هذا السؤال، فبعضهم كابن عباس أثبت رؤية الرسول ﷺ لله تعالى ليلة أسري به، وبعضهم كأبي ذر لم يقطع في المسألة برأي حاسم وبعضهم كعائشة نفت ذلك ويشير ابن أبي العز إلى اختلاف الصحابه في رؤية الرسول ﷺ ربه بعيني رأسه ثم يقول وأن الصحيح أنه رآه بقلبه ولم

---

(١) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص ٣١٥.

(٢) انظر دراستنا في هذا الصدد: موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة (مجلة كلية دار العلوم بالفيوم العدد (٩) ٢٠٠٣م ص ٣٤٣).

يره بعيني رأسه وقوله: «ما كذب الفؤاد ما رأى» (النجم) أي المرئي جبريل رآه مرتين على صورته التي خلق عليها[1].

من جهة أخرى: يذهب ابن أبي العز إلى رؤية الله يوم القيامة حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق بذلك كتاب ربنا وما جاء في ذلك من الأحاديث الصحيحة، وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام، وأهل الحديث، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة والمخالفون لهم في الرؤية: الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية والزيدية والإباضية[2].

إذن المشكلة كما أشرنا خلافية منذ السلف وهى من الظنيات وكل فريق له أدلته ومن ثَمَّ فالمسألة لم يقطع فيها برأي!.

يقف الشيخ نور الدين السالمي موقفًا نقديًا مما ذهبت إليه الأشاعرة مفندًا دعاويها في هذا الموضوع لكي ينتقل من النقد إلى البناء وحسبنا أن نشير إلى رده على حجج الأشاعرة فيقول: قد استولوا على جواز الرؤية من الظواهر السمعية بأشياء منها قوله تعالى حكاية عن الكلم، أرني أنظر إليك ووجه استدلالهم بها على الجواز قالوا: أو لم تكن رؤيته تعالى جائزة ما سألها الكليم عليه السلام لأن سؤاله إياها إما كان نشأ عن جهل باستحالتها أو عن معرفة باستحالتها؟ والأول: محال لأن من كان جاهلاً بما يجوز على ربه وما يستحيل عليه لا يصلح أن يكون نبيًا كليمًا، والثاني: أيضًا يستحيل كذلك لأنه إن عرف أنها مستحيلة فطلب ما هو مستحيل في حق مثل الكليم معصية، ويجيب الشيخ السالمي على هذه الحجة بقوله: قلنا سألها وهو يعلم استحالتها ولا يلزم من سؤاله إياها طلب ما هو مستحيل، نعم يلزم ذلك أن لو أراد وقوعها لكنه لم يرد، وإنما سألها ليسمع الجواب باستحالتها[3].

ويحلل الشيخ السالمي هذه الحجة بصورة أكثر وضوحًا وتدل على علو كعبه في تحليل الدليل النقلي فيقول: إما أن يكون أولئك القوم مؤمنين فيكفيهم إخبار موسى باستحالتها، وإما يكونوا كافرين فلا يصدقونه، ثانيًا: أعني حيث إنه ينقل لهم أنه تعالى أجاب باستحالتها كما أنهم لم يصدقوه حين أخبرهم بذلك، ويرد الشيخ على

---

(١) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ٩٤.

(٢) المرجع السابق: ص ٩١.

(٣) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص ٦٦.

هذا التفنيد بقوله: قلنا ليس القوم بمؤمنين وأي إيمان لمن قال لنبيه: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولا يلزم من عدم تصديقهم إياه في إخباره باستحالتها عدم تصديقه في إخباره أن الله أجابه باستحالتها مع احتمال أن يظهر له آية مع الجواب الثاني: كاندكاك الجبل مثلاً وأيضًا فالكليم قد اختار منهم سبعين رجلاً لذلك الميقات وكلهم قد سمعوا لن تراني فإخباره السبعون أقوى في ظن القوم من إخباره بنفسه وأيضًا فأولئك السبعون هم الذين سألوا موسى الرؤية حين سمعوا الكلام فقاسوا صحة الرؤية على وقوع الكلام قياسًا فاسدًا فأخذتهم الصاعقة ومما يدل على أن موسى سألها لقومه قوله تعالى حكاية عن موسى: ﴿ **أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا** ﴾ [الأعراف: ١٥٥] و قوله تعالى: ﴿ **فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً** ﴾ [النساء: ١٥٣] وقوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ** ﴾ [البقرة: ٥٥] فلو كان موسى عليه السلام سأل ما سألوا لوبخ كما وبخوا وهلك كما هلكوا[١].

أظننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على قوة حجة وتفنيد الإمام السالمي لحجج الأشاعرة ومن سار على درسهم من الفرق الأخرى.

ويذهب الشيخ السالمي إلى أن تأويل الآيات القرآنية قد خرج عن مدلوله الصحيح فيتوقف عند: ﴿ **عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ** ﴾ [المطففين: ٢٣] يقول: لا دلالة في الآية على رؤية الله لعدم ذكر المنظور فيها فيفسر بالنظر إلى ما أعد الله لهم من الثواب في مستقر رحمته كما أرشد إليه قوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا** ﴾ [الإنسان: ٢٠].

وأما الحديث أنهم رووا عن رسول الله ﷺ ما نصه: (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) ويرى الإمام السالمي أن الاستدلال على ثبوت الرؤية باطل من وجوه:

١- أنه خبر آحاد اختلف في وجوب العمل به فضلاً من إفادة العلم والعقائد من العبادات العملية وقد صرح هؤلاء القوم أن خبر الآحاد لا يثبت به الاعتقاد.

٢- أن هذا الحديث معارض لنص الكتاب: (لا تدركه الأبصار).

٣- أن فيه تشبيه الرب تعالى بالقمر ليلة البدر فيلزم المستدلين به أن يكون ربهم كالبدر مستديرًا منيرًا من جهة مخصوصة ولا خفاء ببطلانه.

---

(١) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص٣٦٧.

٤- ولما كان الحديث فيه تشبيه رؤيته تعالى برؤية البدر التشبيه المحض، فإن رؤية البدر مستلزمة للجهة والمقابلة ونحوهما من لوازم الرؤية وبناء على ذلك فالحديث إما موضوع وهو الظاهر وإما متأول برؤية الثواب أو مستقر الرحمة أو نحو ذلك، فسقط بحمد الله جميع ما تعلقوا به ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١].

وفي هذا الصدد يذهب السالمي بقوله:

ورؤية الباري من المحال ... دنيا وأخرى احكم بكل حال

لأن من لازمها التميزا ... والكيف والتبعيض والتحيزا

من جهة تقابل الذي نظر فهذه وما أتى به السور

من قول لا تدركه الأبصار ... لن تراني فانتفى الأبصار

وواضح أن الإمام السالمي يلتقي مع المعتزلة في نقده وتفنيده لمثبتي الرؤية(١).

ويعلق الشيخ السالمي على قول الشيخ الباجوري في قوله تعالى في حواشي الجوهرة: والراجح عند أكثر العلماء أنه ﷺ رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه وهما في محلهما خلافًا لمن قال حولا لقلبه لحديث ابن عباس وغيره وقد نفت السيدة عائشة رضى الله عنها وقوعها له ﷺ لكن يقدم عليها ابن عباس لأنه مثبت والقاعدة أن المثبت مقدم على النافي.

ويجيب الشيخ بقوله: هذه القاعدة هي معتبرة في الظنيات العمليات لا العمليات الاعتقاديات(٢).

ويعلق سماحة الشيخ الخليلي على هذه القضية: إن صح ما يروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال إن رسول الله ﷺ رأى ربه فهو محمول على مزيد من المعرفة بجلال الله تعالى وكبريائه وما تقتضيه على قلب رسوله ﷺ من أسرار وما يكشف له من آيات تزيده يقينًا على يقينه وطمأنينة على طمأنينته ويؤيد ما قلناه أن الثابت عن ابن عباس حسب رواية مسلم أنه قال رآه بقلبه(٣).

---

(١) انظر دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا ن المجلد (٢٧) ١٩٩٨ص ٣٣٥ وما بعدها.

(٢) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص ٣٨٢.

(٣) الشيخ الخليلي: هامش مشارق الأنوار للسالمي ص ٣٨٢.

لقد أخلص لهذه القضية علماء الإباضية في القديم والحديث إخلاصًا لا حد له، فالشيخ الخليلي يفرد لها صفحات وصفحات في كتابه (الحق الدامغ) (وتنزيه الله سبحانه وتعالى) وغيرهما من مؤلفات مما يدل على أن هذه القضية «قضية تنزيه الألوهية» من القضايا الكلامية المحورية في الفكر الإباضي.

ويشير الشيخ الخليلي إلى جملة من الآراء تدعم ما ذهبنا إليه من قبل وتميط اللثام عن هذه القضية، يقول: وقد ثبت عنه ﷺ نفي رؤيته لله تعالى نفيًا صريحًا لا يدع للشك مجالاً، فقد أخرج مسلم في صحيحه عن أبي ذر رضى الله عنه أن النبى ﷺ سئل: هل رأيت ربك؟ فقال نور أنى أراه؟ وفي قوله: أنى أراه استبعاد لأن يتمكن عليه أفضل الصلاة والسلام من رؤيته تعالى، وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أنا أول من سأل رسول الله ﷺ عن هذا، فقلت يا رسول الله هل رأيت ربك؟ فقال: لا، إنما رأيت جبريل منهبطًا، وكيف يظن بابن عباس رضي الله عنه أن يقول: إن النبي ﷺ رآه رؤية بصرية مع ما روى عنه من نفي الرؤية في الدنيا والآخرة[١].

ويرى الشيخ الخليلي أن البعض قد أول آي القرآن تأويلاً يخرجه عن مرماه الحقيقي فمثلاً قول تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] فقد فسروا الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية مستدلين بحديث صهيب عند الشيخين مرفوعًا (إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد إن لكم عند الله موعدًا يريد أن ينجزكموه، قالوا: ألم تبيض وجوهنا، وتنجنا من النار، وتدخلنا الجنة قال: فيكشف الحجاب، قالوا فوالله ما أعطاهم الله شيئًا أحب إليهم من النظر إليه) ويعلق الشيخ أن لفظة الزيادة مبهمة غير دالة على الرؤية وضعًا ولا استعمالاً من قريب ولا من بعيد[٢].

وينتهي الشيخ الخليلي إلى رأي يفض الاشتباك - إن جاز التعبير - حول هذا الموضوع فهو لا يرفض تجليات النور إنما الرؤية بمعناها الحرفي ولا يرفض أذواق العارفين من أهل الله الخلص وهو من أقرب الآراء إلى جادة الصواب في حدود ما قرأت في هذا الباب، وفي حدود جهد المقل الضعيف، فرغم كل ما قدمنا من تفنيد

---

(١) الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص٤٢.

(٢) الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص٤٩.

ورد على هذا الموضوع، فلن نستطيع أن نلغي أشواق العارفين، ومذاقات رجال الله الصالحين في تلقي الفيوضات الرحمانية والأنوار الإلهية حينئذ يتوارى البصر أمام البصيرة ويتجلى البرهان أمام العرفان وينمحي الظاهر أمام لغة الباطن الراقية وتبقي لغة الإشارة وتنمحي من الوجود والشهود لغة العبارة!!

يقول الشيخ: ولا ريب أن في الجنة من التجليات الربانية لأصحاب السعادة ما يفوق ما يكون في مواقف القيامة، فلا غرو إذا عبر أصدق الإنس والجن، وأبلغ العرب والعجم بالرؤية، أو نحوها من العبارات تقريبًا للأفهام، وقد كان ﷺ يخاطب العرب باللسان العربي المبين الذي نشأوا عليه، فعرفوا معانيه، وأدركوا مراميه، فلا تعجبوا إذا لم يشكل عليهم هذا الخطاب.

وإذا كان العبد قد أخلص لله تعالى في هذه الدار الدنيا- مع كثافة حجب طبائعها المادية المظلمة- تترآى له في ذكره ودعائه مشاهد العظمة، وينكشف له من آيات الجلال ما يجعله يغيب عن وجوده غارقًا في عالم شهوده، مشغولاً عن نفسه بما يمده به الحق تعالى من ألطاف الأنس، المتراسلة من حظائر القدس، خصوصًا في بعض الأحوال كخلوات العبادة، وفي بعض الأزمان، كليالي رمضان، وفي بعض البقاع كالحرمين الشريفين فما بالكم بالدار الآخرة التي أعدت للمتقين، حيث ترقى نفوسهم إلى أوج الكمال الإنساني.

ولا ينكر هذه المشاهد الإنسية في هذه الدار الدنيا إلا من حرم شفافية الروح، ورقة الشعور والوجدان التي يشعر بها العبد وهو ماثل بين يدي الله تعالى، داعيًا وذاكرًا، حتى يكون كأنه أنسه بربه يرى ذاته بأم عينيه، من غير أن يتحول تعالى عن صفته الذاتية، وهي عدم إدراكه بالأبصار، وقد سمى رسول الله ﷺ هذه المرتبة بالإحسان وذلك في قوله: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) فأي عجب إذا حصل للمؤمنين الصادقين في إيمانهم، المخلصين في عملهم، ما هو أبلغ من الدار الآخرة من ذلك من التجليات الجلالية لعقولهم وقلوبهم؟ وأي بدع إن عبر عن ذلك بالرؤية مع ورود مثله في اللسان العربي[1].

(١) الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص٦٢.

وبهذا يتضح المراد بالرؤية في الأحاديث، وبه يمكن الجمع بينها وبين آيات التنزيه الناصة على منعها، ومهما يكن فإن هذه الأحاديث آحادية والآحادي لا تنهض به حجة في الأمور الاعتقادية لأن الاعتقاد وثمرة اليقين، واليقين لا يقوم إلا على الأدلة القطعية المتواترة نقلا النصية دلالة بحيث لا تحتمل تأويلاً آخر والحديث الآحادي لا يتجاوز ثبوت متنه الظن، فلذلك قال المحققون إنه يوجب العمل ولا يفيد العلم وإذا كانت هذه درجة الآحادي في الحجة فكيف إذا عورض بالنصوص القطعية من القرآن ولذلك يحكم بسقوط الروايات الصريحة في تشبيه الخالق بالخلق إذا لم يحتمل التأويل، لاستحالة أن يصدر ذلك عن رسول الله ﷺ(1).

### ثامناً: مشكلة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار من المشكلات الكلامية الهامة، ولم تكن الإباضية بدعًا في هذا المجال، فلقد حاولت التوفيق بين العقل والنقل في تعادلية متزنة- كما سنعرض-.

ولا شك أن الإباضية قد تأثرت بالتراث الكلامي السابق عليها إلا أنها كانت لها آراء طريفة في هذا الصدد.

فالقرآن الكريم ينبهنا إلى أن للإنسان إرادة ولكن إرادته هذه إرادة محدودة، وإذا كان في القرآن آيات توحي بأن الإنسان مختار مثل قوله تعالى: ﴿ **وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ [الكهف: ٢٩] وقوله: ﴿ **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ** ﴾ [المدثر: ٣٨] فإن هناك آيات أخرى توحى بأن الإنسان خاضع دائمًا لقوة أعلى نحو قوله تعالى: ﴿ **وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ** ﴾ [التكوير: ٢٩](2).

وليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحي بالاختيار والنصوص التي توحي بالجبر، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه في الوجود الذي تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معًا، أو شئت توضيحًا حريته داخله في دائرة أكبر هي دائرة القدر(3).

---

(1) الشيخ الخليلي: الحق الدامغ، ص٦٢.

(2، 3) دكتور أبو الوفا التفتازاني: مقال الإسلام ووجودية سارتر المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد(1) السنة الأولى ١٩٩٢ ص٥١.

ولعل بعض التساؤلات التي تطل برأسها علينا، ما الرأي الذي تتبناه الإباضية بصدد هذا المشكل هل ستنحو تجاه المعتزلة أم الأشاعرة أم الماتريدية أم ما بين هذا وذلك؟ ويجدر بنا في البداية أن نشير إلى تعريف القضاء والقدر.

فالقول بالقضاء والقدر: أي أن نصدق على وجه الإذعان والتسليم بالقضاء والقدر كما صدقنا بالرسل والكتب والملائكة واليوم الآخر، عملاً بقوله ﷺ لعبادة بن الصامت (إنك لن تجد ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله تعالى، قال: يا رسول الله وكيف لي أن أعلم خير القدر وشره؟ قال: تعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصبك فإن مت على غير ذلك دخلت النار) (الحديث رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: ١٨٩)[(١)].

وهناك معنى آخر هو القدر عبارة عن وجود جميع الموجودات في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها واحداً بعد واحد، وقيل إن (القضاء) هو الحكم الكلي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت (والقدر) هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابلياتها واستعدادتها المقتضية للوقوع منها، وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني[(٢)].

### تاسعاً: الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب عند الإباضية

كما أشرنا أن قضية الإيمان بالقدر خيره وشره من الأمور الأصلية المستقرة عند الإباضية وأن القدر من عند الله وأن الاكتساب من العبد[(٣)].

وهم يرون أن الاستطاعة عرض من الأعراض، وهي قبل الفعل بها يحصل الفعل، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى إحداثًا وإبداعًا ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازاً[(٤)].

---

(١) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص١٦٨.

(٢) المرجع السابق: ص١٧٠.

(٣) على يحيى معمر: الإباضية فى موكب التاريخ ص٦١.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل تحقيق عبد العزيز الوكيل ص ١٣٥، الموسوعة الإسلامية العامة (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) مادة الإباضية ص٣٩.

وينقد الشيخ نور الدين السالمي الجبرية ومن نحا منحاهم في أن أفعال العباد ميسرة بلا إرادة كما أنه ينقد المعتزلة في إطلاق الحرية للإرادة الإنسانية وهو يرى أن التوسط فيما ذهبت إليه الأشاعرة ومن سار على دربهم من أهل الاستقامة.

فهناك صنفان: صنف منهم أنكروا أن تكون أفعالها خلقًا لله تعالى ونسبوا خلقها لأنفسهم وهو مذهب المعتزلة بجميع فرقهم، و(صنف) نفوا الكسب عنهم وأضافوا جميع أفعالهم إلى الله عز وجل على سبيل الجبر منه لهم على فعلها ورفع الاختيار عنهم فيها، وجعلوا أنفسهم كالميت في يد المغسل وكالخيط في الهواء تقلبه الرياح لا يستطيع امتناعًا[1].

وذهب أهل الاستقامة والأشعرية إلى التوسط بين الحالين فقالوا: إن أفعالنا خلق لله عز وجل وهي لنا اكتساب فنثاب ونعاقب على اكتسابها لا على خلق الله أفعالنا بدليل قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] فالآية صريحة على أن الله تعالى هو خالق الضحك والبكاء فيهم وهو فعل لهم وهذا مبطل لمذهب المعتزلة[2].

ويؤكد الشيخ تيغورين بن داود الملطوشي على حقيقة الاستطاعة بقوله: إن الاستطاعة مع الفعل، وأن استطاعة الإيمان غير استطاعة كل فعل غير استطاعة غيره. وإن الكافر لا يستطيع الإيمان ولا يمكنه ولا يفعله في حال فعله الكفر باشتغال قوته في الكفر. وإن معنى يستطيع ويمكن ويفعل عندنا واحد. والدليل على صواب ما قلنا من كتاب الله هو أحق أن يتبع ويؤثر على غيره، قوله: ﴿فَضَلُّوا فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٤٨] وقال: (ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون) يعني قبول الإيمان والبصيرة فيه وهو قول عبده الصالح موسى بن عمران عليهما السلام، وعلى محمد نبينا أفضل الصلاة والسلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً﴾ [الكهف: ٦٧] فقال له موسى: ﴿سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِراً وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْراً﴾ [الكهف: ٦٩] فرد أمر صبره ومشيئته إلى الله[3].

---

(١، ٢) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص١٧١.

(٣) الشيخ تيغورين الملطوشى: أصول الدين تحقيق دكتور ونيس عامر مكتبة الجيل الواعد، أيضًا البزدوى: أصول الدين تحقيق هانزبير، دكتور أحمد حجازى السقا المكتبة الأزهرية للتراث ص١٢١.

ومن منطلق مفهوم الاستطاعة يأخذ الإباضية على المعتزلة قولهم في التحسين والتقبيح العقليين، فتعتقد الإباضية أن التقبيح ما نهى عنه الشرع لا ما قبحه العقل فقط، لأن الحسن والقبح شرعيان وأما المعتزلة فعقليان[١].

ويبدو أن المعتزلة في تطبيقهم لمبدأ العدل الذي جعلوه من أسس المذهب نتج عنه نتائج سلبية، ومعنى أن الله عدل عند المعتزلة أنه ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة. أما الإباضية فيرون أن الله عدل بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وقد قصد المعتزلة في نظريتهم في الله أن ينزهوه عن الظلم فارتفعوا بالإرادة الانسانية، وجعلوها مسئولة عن عملها، وإن كان الإباضية يرون في ذلك تضييقًا من قدرة الله ولذلك قالوا بنظرية الكسب[٢].

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا في هذا الصدد هل فكرة الكسب الإباضية تتنافى مع قدرة العبد في الاختيار والتأثير، وإذا كان الإباضية يؤمنون بقدرة التأثير فما مقدار قربهم من الماتريدية في هذا الصدد؟

كما قلنا إن علماء الإباضية حيث يرون إن العبد له قدرة على الفعل وفي هذا الصدد يذهب الشيخ نور الدين السالمي إلى أن العبد له قدرة على الفعل، ولكنه لا يمكن أن يكون له قدرة على الإيجاد والخلق، فكل فعل للعبد هو مفعول لله الذي تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، وليس للعبد في هذا الفعل إلا الكسب والمباشرة، بمعنى أن أفعال العباد راحلة تحت قدرتهم، وكل ما هو داخل تحت قدرتهم لا يخرج عن قدرة الله تعالى، وعلى هذا تكون الأفعال داخله تحت قدرة الله تعالى، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد الفعل، والعبد قادر على الفعل بقدرة حادثة، أوجدها الله منه ومعنى هذا أن فعل العبد تتعلق به قدرتان قدرة الله وقدرة العبد[٣].

وهذا ما أكد عليه سماحة الشيخ أحمد الخليلي بقوله: والقول الفصل الذي هدى الله إليه أهل البصائر فاعتقدوه دينًا، هو أن الفعل تتعلق به قدرتان وإرادتان قدرة العبد

---

(١) الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص١٧٥.

(٢) دكتور ونيس عامر: مقدمة تحقيق أصول الدين لمؤلفه تيغورين الملشوطى ص٤٠.

(٣) دكتور مبارك الهاشمي: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، انظر أيضًا البزدوى: أصول الدين ص١١٠.

وإرادته، وهما متعلقان بكسبه ولا تستقلان بإيجاده، وقدرة الله وإرادته وهما اللتان تهيئان أسباب الكسب للعبد، وتخلقان له الفعل عندما يريد اكتسابه حقّاً أو باطلاً من غير إكراه للعبد عليه[1].

ويبدو لي أن الإباضية في فهمها للكسب تقرب كثيراً من الماتريدية، فلقد اتفقتا الأشعرية والماتريدية على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله مكتسبة للعبد ولكنهما اختلفا في تفسير الكسب. فالكسب عند الأشعرية كما هو مشهور الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في الفعل أصلاً ويرى الماتريدية أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحادثة إلى فعل أمر أو تركه وهذا التوجيه هو الكسب عنده، فما لم يختر العبد فعلاً من الأفعال لا يخلقه الله تعالى[2]. فلو كانت الأفعال بخلق الله (دون تأثير من العبد) لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثوب والعقاب.

●●●

---

(١) الشيخ الخليلي: جواهر التفسير ص٢٥٣.

(٢) الإمام البياضي: إشارات المرام ص ٢٩٦، ابن عذبه: الروضة البهية ص٢٦.

# خاتمة

١ - أشارت الدراسة إلى أهم الفروق بين الخوارج والإباضية، وانتهت إلى أن الإباضية تختلف كل الاختلاف روحًا ومنطلقًا عن الخوارج، فالخوارج لا يجيزون المناكحة بينهم وبين مخالفيهم وكذلك التوارث بعكس الإباضية التي ترى جواز المناكحة بينهم وبين سائر الموحدين، بخلاف الفروق الجوهرية الأخرى، ومن ثَمَّ يزعم كاتب الدراسة أنه لا بد أن نجيل النظر في كتب الفرق قديمًا وحديثًا، لتصح الآراء حول الإباضية ولتتمكن من الحكم الموضوعي على فكرهم.

٢- عالجت الدراسة إشكالية المنهج عند الإباضية، ولا شك أن مثل هذا الأمر تطلب من الدارس أن يستنطق النصوص ليستخرج من بين طياتها بعض القواعد المنهجية التي نعتقد من جانبنا تساعد في تفهم آراء هذه الفرقة من جانب، ومن جانب آخر أن المنهج إلى حد ما لا ينفصل عن الموضوع ولقد انتهت الدراسة إلى بعض القواعد المنهجية مثل: المرونة والتسامح، العقل والنقل، التأويل، نقد قياس الغائب على الشاهد، النقد والتمحيص في قبول الرأي، ولا ريب أن هذه القواعد تساهم في تفهم القضايا والمشكلات.

٣- وقفت الدراسة على مشكلة الصفات الإلهية، وهي من المشكلات الكلامية التي شغلت الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وترى الإباضية أن الصفات عين الذات وهي بهذا تتفق مع ما ذهب إليه المعتزلة بقدر ما تفترق عن الأشاعرة ويبدو أن ما حدا بهم إلى هذا المسلك هو الحرص على إثبات عقيدة التنزيه، والخشية من الوقوع في مغبة التجسيم.

٤- كانت الإباضية مخلصة لمنهجها، لذلك نجد أن علماء الإباضية قد تبنوا التأويل لمعالجة الصفات الخبرية وغيره من قضايا وهي بهذا تحاول أن تقدم لنا حلولاً للصفات الخبرية من جانب وللمحافظة على التنزيه من جانب آخر وهي في هذا لم تختلف مع المعتزلة والأشاعرة والماتريدية- بل وحتى الظاهرية- لم يسلموا من الأخذ بالتأويل، ولكن الإباضية تحذر من الغلو أو التأويل غير الصحيح أو بغير معرفة بحقيقة اللغة ومراميها.

٥- عالجت الدراسة قضية رؤية الله سواء في الدنيا أو الآخرة، وانتهت إلى أن الرؤية لله غير ممكنة بناءً على رد المتشابة من الآيات القرآنية إلى المحكم أو أن أحاديث الآحاد إذا عورضت بأدلة قطعية من القرآن فلا بد أن نسلم بالنص القرآني وفي مجمل آراء الإباضية في هذا الصدد كان لها حجيتها وسندها في القول والحكم.

٦- وقفت الدراسة على قضية الجبر والاختيار عند الإباضية، وخاصة الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب، وانتهت إلى نتيجة مؤداها أن مفهوم الكسب عند الإباضية يقترب كثيرًا من الماتريدية، فالماتريدى يرى أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحاذقة إلى فعل أمر أو تركه وهو التوجه هو الكسب عنده بخلاف الأشعري الذي يرى أن الكسب هو الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل، والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في الفعل، ومن ثَمَّ نحن نميل إلى أن الإباضية أكثر ميلاً للقول بحرية الإرادة في إطار القانون الكوني العام وهذا ما رجحناه من أنهم أكثر قربًا للماتريدية عنه للأشعرية هذا بخلاف النتائج الأخرى التي يستطيع أن يلتقطها القارئ من خلال الاطلاع على الدراسة.

●●●

## الفصل الثالث:

# الإلهيات عند الإمام القشيري
# دراسة منهجية نقدية
# (٣٧٥- ٤٦٥هـ)

# تمهيد

**هذه الدراسة، تعرض لموضوع هام وهو «الإلهيات» عند الإمام القشيري، ولقد اشتهر الإمام القشيري بالمنحى الصوفي -كما هو معلوم- في حين أن الرجل كان لغوياً ومتكلمًا وبلاغياً ونحوياً ومتصوفًا.**

لقد تمثل في شخص الرجل جوانب متعددة، وهذا يدل على ثراء وعمق الشخصية.

ولعلني لا أبالغ إذا قلت إن الجانب الكلامي عند القشيري لا يقل أهمية عن الجانب الصوفي، بل كلاهما يكمل البعض الآخر.

فالمتأمل في حياة القشيري يرى التطور الطبيعي والفكري لشخصيته، فهو قد وقف على علوم اللغة والبيان والعقيدة والفقه وعلم الكلام وتزود بمختلف الثقافات الرصينة في عصره وانتهى في رحلته بالتصوف.

لقد بدا لي القشيري المفكر المتسق مع نفسه فالفكرة الكلامية تساند الفكرة الصوفية، ولا تناقض بين هذا وذاك، بخلاف بعض المفكرين الآخرين.

من جانب آخر، أن القشيري يمثل مرحلة هامة في المذهب الأشعري، ولقد كان له موقف نقدي يعبر عن شخصية متكاملة في النهج والتفكير، ورغم هذا فإن معظم الدراسات التي عرضت لمدرسة الأشاعرة، لم تعط هذا الرجل حقه من المعالجة فيما نعتقد.

لعل مثل هذه الأسباب، وغيرها، دفعتني إلى محاولة طرح مشكلة الإلهيات عند القشيري.

ولقد حاولت قدر الإمكان، أن أعيش معه في مظانه وبلغته لأتبين مراميه ومقاصده، خاصة أنني أعلمُ سلفًا أنني أقف أمام عالم سبر غور الحقيقة في اللغة والبلاغة، فاللفظة في مكانها وسياقها البلاغي هدف أصيل عند هذا الرجل.

وتتركز الدراسة حول موضوع «الإلهيات» كما أشرنا ولذا مهدنا لها بإلقاء الضوء

حول حياته والبيئة الفكرية التي نشأ فيها، إذ إن حياة الفكر لا تنفصل عن فكره ، وفكره لا ينفصل عن حياته وخاصة عند إمامنا القشيري هذا من جانب، ومن جانب آخر سأحاول معالجة قضية الذات والصفات عند القشيري وكيف اتفق أم اختلف مع الأشعري، كما أنني سأسلط الضوء على مشكلة رؤية الله في الآخرة وكذا مشكلة الجبر والاختيار وغيرهم من الموضوعات وكلها جزئيات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بموضوع دراستنا.

وظني أن هذه الدراسة تهدف أول ما تهدف إلى الاهتمام بالجانب الكلامي عند القشيري بصفة خاصة، والاهتمام بقضايا ومباحث علم الكلام بصفة عامة وهي محاولة متواضعة على درب البحث عن الحقيقة، فإن وفقت فلله الحمد والمنة، وإن قصرت فمن نفسي.

**والله ولي التوفيق**

## لمحة عن حياته والبيئة
## الفكرية التي نشأ فيها

نود في البداية، أن نشير إلى أننا سنعرض للمحاور الرئيسية في حياة القشيري ولا يعنينا التفصيلات، فلمن أراد مزيدًا الرجوع إلى مظانها[١].

وتتركز المحاور حول المؤثرات الفكرية وأساتذته، والجو الفكري في زمانه والمحنة وما تمخض عنها من مواقف ونتائج.

أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك بن طلحة بن محمد القُشيري الفقيه الشافعي، كان علاّمة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب والشعر والكتابة وعلم التصوف، جمع بين الشريعة، والحقيقة، أصله من ناحية أستوا من العرب الذين قدموا خراسان[٢] ولد عام ٣٧٥ وتوفى ٤٦٥هـ أي عمَّر ما يقرب من تسعين عامًا.

**أساتذته:**

ومنذ نعومة أظفاره، ولما يشب عن الطوق بعد، وهو يحمل نفسًا تواقة للمعرفة وللعلم، وإن كنا لا نعرف إلا القليل عن طفولته الأولى ولكننا نعلم أن أباه مات وهو صغير، فعهد بأمر تربيته إلى أبي القاسم الأليماني الذي كان صديقًا لأسرة القشيري، فقرأ عليه الأدب والعربية، ثم انتقل إلى نيسابور حيث أخذ العلم عن بعض الأجلاء من علمائها وحضر مجلس الأستاذ أبي على الحسن بن علي الدقاق الذي كان من كبار مشايخ الصوفية في عصره[٣].

---

(١) من مصادر ترجمته: ابن خلكان: وفيات الأعيان (٣/ ٢٠٥ - ٢٠٨)، تحقيق دكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت، ابن عساكر: تبين كذب المفترى، دار الفكر المعاصر بيروت ص ٢٧١ - ٢٧٦، طبقات الشافعية (الجزء الثاني)، دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشري (سيرته - آثاره - مذهبه في التصوف) مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م وغيرهم

(٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان (٣/ ٢٠٥) تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت.

(٣) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية (١/ ٤٥٠٩) دراسة عن القشيري والرسالة القشيرية.

ويصور لنا ابن عساكر هذه المرحلة الهامة من حياته، مرحلة التكوين الفكري فيقول: واتفق حضوره مجلس الأستاذ الشهير أبي علي الحسن بن علي الدقاق وكان لسان وقته فاستحسن كلامه وسلك طريقة الإرادة فقبله الأستاذ وأشار عليه بتعليم العلم فخرج إلى درس الشيخ الإمام أبي بكر محمد بن بكر الطوسي وشرع في الفقه حتى فرغ من التعليق ثم اختلف بإشارته إلى الأستاذ الإمام أبي بكر بن فورك وكان المقدم في الأصول حتى حصلها وبرع فيها وصار من أوجه تلامذته وأشدهم تحقيقًا وضبطًا وقرأ عليه أصول الفقه[١].

إذن هذه الفترة في رأينا من أخصب الفترات في حياته كما نلحظ من أقوال المؤرخين، فقد تشربت نفسه ينابيع الثقافة الجادة الأصلية ومن علوم مختلفة ومتنوعة، وظل يداوم على حضور مجلس العلم لأستاذه الدقاق إلى أن اختاره لكريمته فزوجها منه.

وبعد وفاة الأستاذ عاشر أبا عبد الرحمن السلمي إلى أن صار أستاذ خراسان فصنف التفسير الكبير قبل العشر وأربعمائة[٢]. كما أنه قد توطدت علاقته بالإمام الجويني، فقد كان -كالقشيري- شافعيّاً من حيث المذهب الفقهي أشعريّاً من حيث العقيدة الكلامية[٣].

**المحنة التي تعرض لها الإمام القشيري:**

يبدو أنه لا شهرة بلا ثمن -كما يقال- فلقد أوغرت شهرة القشيري الحساد والأوغاد في زمانه، فالرجل نذر نفسه للعلم والعقيدة والذود عن حياض الحق، وأنَّى له هذا، وأصحاب النفوس الضعيفة يناوئون أصحاب الحق والحقيقة بالكيد والثبور وعظائم الأمور! ولكن المحن الصعبة والابتلاءات الشديدة هي التي تصقل النفوس الأبية، وتكشف عن أصالة معدنها، ونعتقد أن نفس القشيري لم تلن لها قناة من جراء ما أصابها من حسن وابتلاء.

فلم يسلم القشيري خلال حياته من المحن والآلام، وربما كان أشدها جميعًا

(١، ٢) ابن عساكر: تبين كذب المفترى ص ٢٧٣.

(٣) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة تفسير لطائف الإشارات ص ١١.

ما حدث له إبّان حكم السلطان طغرل ووزيره اللعين الكندري، وكان السلطان طغرل سنيا حنفيا ووزيره أبو نصر الكندري معتزليا رافضيا خبيث العقيدة ذا آراء مسرفة في التشبيه وخلق الأفعال والقدر وكان متعصبًا في ذلك الوقت أشد التعصب.

وفي هذا الوقت كان بنيسادور شخصية فذة لها في أوساط العامة والخاصة نفوذ كبير ومحبة فائقة، ذلكم هو الأستاذ أبو سهل بن الموفق أحد رجال الطبقة الرابعة الشافعية، وكان كثير المال جوادًا، وكان مرموقًا بالوزارة ودار مجتمع العلماء، وملتقى الأئمة، ونظرًا لما عرف عنه من تعلق بالمذهب الأشعري، وزود عنه وسعى حثيث لنشره فقد ألهب ذلك حقد الكندري خاصة وقد كان يخشى أن يقع اختيار السلطان عليه للوزارة من دونه فمضى يلفق -لدى السلطان- عنه التهم.

ولم يكتف بذلك بل لجأ إلى حيلة دنيئة حين حصل من السلطان على تفويض بسب المبتدعة على المنابر، فلم يجد السلطان في ذلك بأسًا فوافق عليه، ولكن الكندري استغل هذه الموافقة فأقحم اسم أبي الحسن الأشعري ضمن المبتدعة الواجب سبهم، وكل من كان يرفض الانصياع لذلك من الوعاظ والخطباء يفصل من عمله ويطرد من البلاد فنجم عن ذلك شر خطير فتنة كبرى امتد شررها إلى سائر المشرق وبات الأشاعرة في حزن مقيم[١].

وفي وسط هذه المحنة وذات يوم كئيب أسود جاء الأمر من قبل السلطان بالقبض على القشيري، وإمام الحرمين والرئيس الفراتي وأبي سهل الموفق ونفيهم من المحافل، وحين قرئ الكتاب هجم جماعة من الأوباش على الأستاذ الفراتي وعلى القشيري وأخذوا يجرونهما في الطرقات، ويكيلون لهما أقذع أنواع التهكم والاستخفاف حتى وصل الشراسة بهما إلى محبس القهندر[٢].

ويبدو أن هذه ضريبة الشرفاء! يدفعون الثمن غاليا وظل القشيري طريدًا عن وطنه، وعومل كقاطع طريق، لا كرجل يدين له بالفضل والعلم الجمهور الغفير، إلى أن جاء السلطان ألب أرسلان خلفًا لعمه طغرل، وبمجيء أرسلان ووزيره الهمام الفذ

(١، ٢) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة لطائف الإشارات ص ١٣.

نظام الملك استقبل العالم الإسلامي كله والأشاعرة بوجه خاص والقشيري بوجه أخص عهداً زاهراً آمنًا وعاد القشيري إلى مدينته الحبيبة نيسابور حيث قضى بها بقية عمره وبقى بها عشر سنوات[١].

**البيئة الفكرية التي عاصرها القشيري:**

من الأمور العجيبة والمفارقات الملفتة للنظر أن هذا العصر، رغم وجود بعض القلاقل، فقد كان عصر القشيري عصر النضوج الفكري وعصر العلوم الشرعية وقد تم تقعيدها.

فإذا كان العصر العباسي الأول عصر الترجمة والنقل، وكان العصر العباسي الثاني عصر تمثيل للثقافات المترجمة وبخاصة اليونانية والفارسية والهندية فإن هذا القرن - القرن الذي عاش فيه القشيري وكان عصر التفتح والابتكار في سائر العلوم العقلية والنقلية[٢].

وإذن فباحث كالقشيري يعيش في القرنين الرابع والخامس من حيث العلوم الإسلامية كالفقه والتفسير والحديث والكلام، وقد أصبح لها أسس علمية ترتب عليها، وأصبح لها قواعد منهجية واضحة من حيث الوسيلة ومن حيث الغاية[٣].

ويبدو أن هذه العوامل مجتمعة هي التي شكلت شخصية الإمام القشيري من حيث أساتذته الذين تأثر بهم، وأصدقائه كالجويني والسلمي والبيئة الفكرية الخصبة التي عاصرها، مثل احتكاكه بكتب الباقلاني.

أقول كل هذه العوامل تضافرت جنبًا إلى جنب في تكامل مذهب القشيري -وهو كما قلت في التمهيد- يجمع بين البعدين الصوفي والكلامي في فكره.

●●●

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة لطائف الإشارات، ص ١٥.

(٢) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري سيرته- آثاره- مذهبه في التصوف ص ١٠ مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢.

(٣) المرجع السابق ص ١٧.

## موقف الإمام القشيري
## من علم الكلام

نود أن نشير إلى أن القشيري اهتم بقضايا ومباحث علم الكلام، ولم تنقطع صلته به، فهو منذ يفاعته عاكف على دراسة كتب الباقلاني موصول الهمة بحلقات ابن فورك والإسفرايني[(١)].

ولقد درس الإمام القشيري أصول الدين حسب مذهب الإمام أبي حسن الأشعري.

وكما قلنا في تمهيدنا، أن البعدين الصوفي والكلامي لا ينفصلان، صحيح أن المنهج الصوفي يختلف عن المنهج الكلامي، إلا أنه لا يفصل بينهما فصلاً تاماً في كتاباته ودراساته، فالمتأمل في الرسالة القشيرية، يرى أن الإمام القشيري يجمع بين الرؤية الكلامية والرؤية الصوفية وكما أشار إلى شيء من هذا المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي في تحليله للرسالة بقوله: فالرسالة والشكاية تهدفان إلى غاية واحدة هي الانتصار لمذهب أهل السنة في ميدان التصوف وعلم الكلام[(٢)].

ومن جانب آخر نجد أن الإمام القشيري في تفسيره المعروف (لطائف الإشارات) يجمع بين البعد الصوفي والكلامي، وليس كما يرى الأستاذ الدكتو إبراهيم بسيوني: من أن نهج اللطائف هو: يعالج قضية هامة، وهي تفسير القرآن على طريقة أرباب المجاهدات والأحوال[(٣)].

ويأخذ ابن تيمية على الإمام القشيري امتداحه علم الكلام، والقشيري يبدي تعجبه ممن يقول ليس في القرآن علم كلام، فالآيات كثيرة في القرآن الكريم في الأحكام الاعتقادية ودلائلها[(٤)].

---

(١) انظر: دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (سيرته- آثاره- مذهبه في التصوف) ص ١٤٣ مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م.

(٢) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية ص ٤٦١.

(٣) دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة لطائف الإشارات ١/ ٣ الهيئة المصرية للكتاب.

(٤) دكتور عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية مادة القشيري ص ٣٢٤ دار الرشاد طبعة أولى، ١٩٩٢م.

لقد كان القشيري فقيهًا أصوليّاً جمع بين طرق الأشعري والشافعي وابن فورك والإسفرايني.

كما أن ابن تيمية يقف موقفًا نقديّاً من قضايا ومشكلات علم الكلام عند القشيري وخاصة في الرسالة القشيرية وقام يفندها موافقًا تارة ومختلفًا تارة أخرى في كتابه الاستقامة، بل المتأمل في هذا المؤلف الكبير يجد أن أغلب موضوعاته هي للرد على القضايا الكلامية عند إمامنا(١).

كل هذا يدل دلالة أكيدة على أهمية النهج الكلامي عند إمامنا وموقف اللاحقين منه هذا من جانب، ومن جانب آخر، أن القشيري لم يكتف بعرض قضاياه في مؤلفاته كالتحبير في التذكير، وشرح أسماء الله الحسنى وغيرهما، وهو ما يمثل الجانب البنائي في فكره الكلامي، إنما يهتم الرجل بالجانب النقدي أيضًا، ويتضح ذلك بصورة واضحة من خلال عرضه في دراسته «شكاية أهل السنة» فقد سجل فيها دفاعه عن أهل السنة أو الأشاعرة دفاعًا يدل على متانة الرجل وعلو كعبه من قضايا علم الكلام.

أقول إن إمامنا كان له باع طويل في قضايا علم الكلام وهو يجمع في عقليته بين البعد النقدي والبعد البنائي، ولعل هذا يدل على أصالة الفكر الكلامي عند القشيري وهو القائل: لا يحجر علم الكلام إلا أحد رجلين جاهل ركن إلى التقليد وخلا عن طريق أهل النظر والناس أعداء ما جهلوا(٢)، وهو في هذا يتفق مع المدارس الكلامية الكبرى كالمعتزلة والأشاعرة التي ينتمي إليها وكذا الماتريدية(٣).

●●●

(١) انظر: كتاب الاستقامة تحقيق المرحوم الدكتور محمد رشاد سالم مكتبة ابن تيمية الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ ففي الجزء الأول من ص٨١ يبدأ ابن تيمية بتتبع الرسالة القشيرية، ويتبع موضوعات عديدة من هذا الكتاب ثم يعقب عليها موضحًا وجهة نظره فيها على ضوء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ حتى أصبح من الممكن القول بأن أهم موضوع تناوله كتاب «الاستقامة» هو التعليق على كتاب الرسالة القشيرية فقد استغرق الجزء الأول من ص ٨١ إلى نهايته واستغرق صفحات عديدة من الجزء الثاني.

(٢) شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة ص٤٧.

(٣) انظر دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية- آداب المنيا المجلد السابع والعشرون يناير ١٩٩٨م ص ٢٩٩، ٣٠٠.

# الألوهية

احتل موضوع الألوهية مساحة كبيرة في فكر القشيري، وليس أدل على ذلك من أنه يفرد كتابات بكاملها لهذا الموضوع مثل التحبير في التذكير وشرح أسماء الله الحسنى وغيرهما من المؤلفات مما يدل دلالة أكيدة على عنايته بهذا الموضوع.

ولا شك أن القشيري يمثل دورًا مهماً في تطوير المذهب الأشعري، ومحاولته إثبات أن عقيدة أعلام التصوف هي عقيدة الأشاعرة[1].

ومن جانب آخر، يبذل قصارى جهده في التأكيد على حقيقة التوحيد والتنزيه للألوهية خاصة، أن هناك العديد من التيارات الفكرية في عصره، والتي لا تتفق مع نزعته الأشعرية، مثل المعتزلة وغيرها من الفرق.

لهذا نجد أن إمامنا يؤكد بين الحين والآخر، على حقيقة التوحيد والتنزيه بمنهج كلامي أصيل.

**أولاً: التوحيد**

يبدأ القشيري خطابه في الرسالة القشيرية بالتأكيد على حقيقة التوحيد وهذا يدل على أن الرجل لم يفصل فصلاً تاماً بين نزعته الصوفية والنزعة الكلامية فيذهب إلى أن الحق سبحانه وتعالى موجود قديم، واحد، حكيم، قادر، عليم، قاهر، رحيم، مريد، سميع، مجيد، رفيع، متكلم، بصير، متكبر، قدير، حي، أحد، باق، صمد.

وأنه عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام، حي بحياة، باق ببقاء وله يدان هما صفتان يخلق بهما ما يشاء، سبحانه على التخصيص، وله الوجه الجميل.

وصفات ذاته فحصته بذاته، لا يقال هي هو، ولا هو أغيار له، بل هي صفاته الأزلية ونعوته السرمدية.

---

(١) انظر: دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص١٤٧ دار الدعوة للطباعة والنشر والتوزيع.

وأنه أحادي الذات، ليس يشبه شيئًا من المصنوعات ولا يشبهه شيء من المخلوقات.

ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا صفاته أعراض، ولا يتصور في الخيال، ولا يقدر في العقول، لا جهة ولا مكان، ولا يجري عليه وقت ولا زمان ولا يجوز في وصفه زيادة ولا نقصان ولا تخصه هيئة وقد، ولا تقطعه نهاية وحد ولا يحله حادث، ولا يحمله على الفعل باعث، ولا يجوز عليه لون ولا كون ولا ينصره مدد ولا عود ولا يخرج عن قدرته مقدور، ولا ينفك عن حكمه مفطور، ولا يعزب عن علمه معلوم، ولا هو عن فعله كيف يضع وما يضع ملوم، لا يقال له: أين هو لا كيف هو؟ ولا يستفتح له وجود، فيقال: متى كان؟ ولا ينتهي له بقاء فيقال: استوفى الأجل والزمان، ولا يقال: لم فعل ما فعل؟ إذ لا علة لأفعاله[1].

ويبرهن القشيري على حقيقة التوحيد، بدليل التغالب أو التمانع المشهور عند المتكلمين الذي أخذ به الأشاعرة وكذا الماتريدية ويعلق القشيري على الآية الكريمة ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ﴾ [المؤمنون: ٩١] اتخاذ الأولاد لا يصح كاتخاذ الشريك، والأمران جميعًا داخلان في حد الاستحالة لأن الولد أو الشريك يوجب المساواة في القدر، والصمدية تتقدس عن جواز أن يكون له مثل أو جنس[2].

وقوله جل ذكره: ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (٩١) عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

يرى إمامنا أن كلَّ أمر نيط باثنين فقد انتفى عنه النظام وصحة الترتيب وأدلة التمانع مذكورة في مسائل الأصول[3].

### ثانيًا: التنزيه

كما اهتم القشيري بالتأكيد على حقيقة التوحيد كذلك اهتم بتنزيه الألوهية عن المشابهة والمثلية والتجسيم وغيره.

---

(١) القشيري: الرسالة القشيرية تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد ص٤٨ بيروت ١٩٩٠، وأبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية (١/ ٤٦٧).

(٢) القشيري: لطائف الإشارات (٢/ ٥٨٦).

(٣) المرجع السابق ٢/ ٥٨٧.

يذهب القشيري في تنزيه الألوهية عن المشاركة، والشبيه عن طريق تحليله للمعنى الدلالي للغة، ولعل هذا يعود إلى تمكنه من اللغة ومن ناصيتها.

قال تعالى: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [النحل: ٢٢] وقال: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] فالواحد حقيقة هو الذي لا قسم له، ولا يستثنى منه(١).

وقال ابن فورك رحمه الله: الواحد في وصفه عز وجل له ثلاثة معان: أحدها: لا قسم له لذاته فإنه غير متبعض ولا متجزئ. والثاني: أنه لا شبيه له، تقول العرب فلان واحد في عصر أي لا نظير له، والثالث: أنه لا شريك له في أفعاله يقال فلان متوحد بهذا الأمر أي لا يشاركه فيه أحد ولا يعاونه(٢). واعلم أن من الناس من لا يفرق بين الواحد والأحد في المعنى، ومنهم من يفرق فيقول الواحد اسم المفتتح العدد يقال: واحد اثنان ثلاثة، والأحد اسم لنفس ما يذكر معه من العدد وقيل: الأحد إنما يذكر في الإثبات في وصف الله عز وجل على وجه التخصيص(٣).

### تنزيه عن المثلية

يؤكد إمامنا على تنزيه الله عن المثلية والشيئية، لأنه فاطر السماوات والأرض، ولأنه لامثلَ يضارعه، ولا شكل يشاكله، والكاف في ليس «كمثله» صلة أي ليس مثله شيء ويقال لفظ «مثل» صلة، ومعناه ليس كهو شيء. ويقال: معناه ليس له مثل؛ إذ لو كان له مثل لكان كمثله شيء» وهو هو، فلما قال: ليس كمثله شيء فمعناه: ليس له مثل والحق لا شبيه له في ذاته ولا صفاته ولا أحكامه(٤).

وينقد القشيري هؤلاء المجسمة والمشبهة الذين وقعوا في التشبيه والتجسيم فيقول: «وقد وقع قوم في تشبيه ذاته بذات المخلوقين فوصفوه بالحد والنهاية والكون في

---

(١، ٢، ٣) القشيري: التحبير في التذكير تحقيق دكتور إبراهيم دسوقي ص١٢٣.

(٤) القشيري: لطائف الإشارات (٣/ ٣٤٥) ص٣٤٥.

المكان، وأقبح قولا منهم مَنْ وصفوه بالجوارح والآلات، فظنوا أن بصره في حدقة وسمعه في عضوٍ وقدرته في يد إلى غير ذلك[1].

ويذهب القشيري في نقده أيضًا لقياس الغائب على الشاهد الذي أوقع المتكلمين في أخطاء لا حصر لها، وهو متنبه إلى ذلك وخاصة عند المعتزلة فنقدهم بقوله: وقوم قاسوا حكمة عبادة، فقالوا: ما يكون من الخلق قبيحًا فمنه قبيح، وما يكون من الخلق حسنًا فمنه حسن وهؤلاء كلهم أصحاب التشبيه -والحق يستحق للتنزيه دون التشبيه، مستحق للتوحيد دون التحديد، مستحق للتحصيل دون التعطيل والتمثيل[2].

ومن خلال نقده هذا -قياس الغائب على الشاهد- سنلحظ موقفه النقدي من المعتزلة والحاسم، واختلافه عنهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى تمكنه من علم الأصول والقياس أدى به إلى هذا الموقف الكلامي المتوازن بين القياس الفقهي والمعالجة الكلامية كما أننا نراه موفقًا بين التنزيه عن المثلية والتوحيد دون تعطيل للذات الإلهية.

**تنزيهه عن الحوادث والأعراض**

ينزه القشيري الله - سبحانه وتعالى- عن صفات المخلوقين والحوادث والعوارض، ويرى أنه ينبغي أن تنتفي المقارنة بين الله القديم بذات المخلوقين المتصفة بالحدوث، ويعقب على الآية القرآنية في قوله تعالى: ﴿ **أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ** ﴾ [النحل: ١٧] تدل الآية على نفي التشبيه بينه وبين خلقه، وصفات القدم لله مستحقة، وما هو من خصائص الحدثان، وسمات الخلق يتقدس عن جميع ذلك الحق سبحانه ولا تشبيه ذات القديم بذوات المخلوقين، ولا صفاته بصفاتهم، ولا حكمه بحكمهم[3].

وفي سخرية لاذعة، يتهكم القشيري بأصحاب هذه المزاعم، فيتساءل: إذا كان لكم مماليك لا ترضون بالمساواة بينكم وبينهم، مع أنكم متشاكلون أن يقدر في وصفه أو يساويه عبيده، أو يكون مملوكة شريكًا له؟ تعالى الله عن ذلك علوآ كبيرًا[4].

---

(١، ٢) القشيري: لطائف الإشارات، ٣/ ٣٤٥.

(٣) المرجع السابق: ٣٣٧.

(٤) لطائف الإشارات: ص١٥٥، ١٥٦ وانظر أيضًا الدسوقي: الإمام القشيري سيرته- آثاره- مذهبه في التصوف ص١٤٧.

## ثالثاً: براهين وجود الله عند القشيري

### البرهان الأول:

ينطلق القشيري من موجودات ومخلوقات العالم إلى الخالق، ومن الآيات البينات الواضحات التي تدل على قدمه وتخبر العقول على وحدانيته فقوله: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨] أي علم الله وأخبر الله وحكم الله بأنه لا إله إلا هو، فهو شهادة الحق للحق بأنه الحق، وأول من شهد بأنه الله - فشهد في آزاله بقوله وكلامه وخطابه الأزلي وأخبر عن وجوده الأحدى، وكونه الصمدي، وعونه القيومي، وذاته الديمومي، وجلاله السرمدي، وجماله الأبدي فقال: ﴿ شَهِدَ اللَّهُ ﴾ ثم في آباده ﴿ شَهِدَ اللَّهُ ﴾ أى بيَّن الله بما نصب من البراهين وأثبت من دلائل اليقين وأوضح من الآيات وأبدى من البينات فكل جزء من جميع ما خلق وفطر، ومن كتم العدم أظهر وعلى ما شاء من الصفة الذاتية حصل من أعيان مستقلة وآثار في ثاني وجودها مضمحلة، وذوات للملاقاة قابلة، وصفات في المحال متعاقبة فهو لوجوده مفصح ولربوبيته موضع، وعلى قدمه شاهد، وللعقول مخبر بأنه واحد، عزيز ماجد شهد سبحانه بجلال قدره، وكمال عزه حين لا جحد ولاجهود ولا عرفان لمخلوق ولا عقل ولا فاق ولا كفر ولا حدثان ولا غير، ولا إلحاد ولا شريك ولا فهم ولا فكر، ولا سماء ولا فضاء، ولا ظلام ولا ضياء ولا وصول للمزدوجات ولا فضول باختلاف الآفات قوله جل ذكره «والملائكة» لا يؤيد شهادته بوحدانيته بشهادة الملائكة، بل أسعدهم وأيدهم، حين وفقهم بشهادته وسدَّدهم، وإلى معرفة وحدانيته أرشدهم قوله جل ذكره: ﴿ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ ﴾ وهم أولياء بني آدم إذا علموا جلال قدرته، وعرفوا نعت عزمه فأكرمهم حيث قرن شهادته بشهادتهم، فشهدوا عن شهود وتعيين، لا عن ظن وتخمين، إن لم يدركوه -اليوم- ضرورة وحساً، لم يعتقدوه ظناً وحدساً تعرف إليهم فعرفوه، وأشهدهم فلذلك شهدوا ولم لم يقل إنه مَنْ هو لما عرفوا مَنْ هو[1].

### البرهان الثاني:

اهتم الأشعري بالبرهنة على وجود الله ويتساءل في أول كتاب اللمع: إن سأل

(١) القشيري: لطائف الإشارات (١/ ٢٢٦، ٢٢٧).

سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعًا ومدبرًا دبره؟ قيل: الدليل على ذلك أن الإنسان -الذي هو في غاية الكمال والتمام- كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحمًا وعظمًا ودمًا وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنَّا نراه في حال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعًا ولا بصرًا ولا أن يخلق لنفسه جارحة[1].

ومن الواضح أن الأشعري في برهانه هذا إنما اعتمد على الآيات القرآنية التالية: ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ (١٣) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** ﴾ [المؤمنون: ١٢- ١٤].

ويذهب القشيري في تفسيراته للآيات القرآنية إلى نفس الدليل والبرهان، ويعلق على الآية القرآنية ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ** ﴾ ويقال خلقهم، ثم من حال إلى حال نقلهم يغير بهم ما يشاء تغييره[2]، بل المتأمل في تفسيره في اللطائف، يجد العديد من الإشارات والتلميحات لمثل هذا الدليل.

وتتفق كل المدارس الكلامية في الاستشهاد بالآيات التي تهيب بالعقل أن يتفكر في آيات الكون ويرقى من ذلك إلى إثبات وجود الخالق[3].

إذن فهو البرهان المعتاد عند المتكلمين من الاستدلال على الصانع من إحكام صنعته وتدبيره[4].

●●●

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ص٥٣٥.

(٢) القشيري: لطائف الإشارات ص٥٦٩.

(٣) جاردية: دائرة المعارف الإسلامية مادة الله ص٣٢٣.

(٤) دكتور عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ص٥٣٤، دكتور عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية: ١٧٥.

## الأسماء والصفات

**الأسماء:**

اهتم القشيري بشرح وتحليل أسماء الله الحسنى، ولقد أفرد لهذا الموضوع كتابه «شرح أسماء الله الحسنى» و«التحبير في التذكير» وغيرهما، والمتأمل في نهج القشيري يرى أنه يقوم بتحليل كل اسم من أسماء الله سبحانه وتعالى، ثم يربط بين الاسم والسلوك العملي للإنسان، أي أن الهدف الغاية من دراسة هذه الأسماء أن يتخلق الإنسان بأخلاق الله.

ويبدو لنا أن هذا الجانب العملي يعتبر إضافة جديدة من جانب القشيري لدراسة مباحث علم الكلام، فهو لا يكتفي بمجرد عرضه للجانب النظري وحسب لهذه الأسماء، بقدر ما يحاول أن يؤسس السلوك العملي المترتب على فهمها والتأثر بها. ولقد كان لهذا النهج الأثر الكبير في اللاحقين، مثل حجة الإسلام الإمام الغزالي الذي يطبق المنهج نفسه في كتابه «المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى»[1].

ويبدو أن ما حدا بالإمام القشيري إلى هذا المسلك كما يقول الدكتور إبراهيم بسيوني، وكأن القشيري بهذا التوضيح أراد أن يثبت أن المعتزلة حينما ذهبوا إلى نفي الصفات، قد حرموا الإنسان من مزايا معرفية وسلوكية جديرة بأن تحترم في كيف هذا الموضوع الجليل الخطير «مبحث الأسماء والصفات الإلهية» فهو لم يخرج به من الخبر الجدلي النظري فقط بل آلى على نفسه أن يثبت لكل ذى عينين وذي قلب أن مبحث الأسماء والصفات أشبه بالينبوع الصافي الذي لا ينفد معينه، وأن كل قطرة في تلاحقه تتماسك مع قطرات تتقدم وقطرات تتلو في نسيج متناغم أخاذ مما للعبد من جهود في المعرفة تتلوها نعم من صاحب الجولة سبحانه[2].

ويمكننا أن نشير إلى منهج الإمام القشيري في دراسته للأسماء والصفات وكما عرضه في «التحبير في التذكير» وفي «شرح أسماء الله الحسنى».

---

(١) انظر دكتور إبراهيم بسيوني: مقدمة التحبير في التذكير ص٦، عالم الفكر.

(٢) المرجع السابق: ص١٢.

## الأسماء والصفات عند القشيرى

### اسم الذات

وهو اسم (الله) اسم لم يتسم ولن يتسم به أحد سواه سبحانه فهو له وحده، ومعه «الرحمن» ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ [الإسراء: ١١٠].

### صفة الذات:

وهي الصفة التي قامت بها الذات النورانية منذ الأزل، سواء وجدت المخلوقات، أم لم توجد، فليس فيها ما يشعر بغير الذات ويجب أن تشتد العناية بمعرفة أن المخلوق لا يجوز أن يكون يتصف بصفات ذات الحق، فلا يكون عالما بعلم الحق، ولا قادراً بقدرته، ولا سميعا بصيرا بسمعه وبصره، ولا يحيا بحياته، ولا باقيا ببقائه لأن الصفة القديمة لا يجوز قيامها بالذات الحادثة كما لا يجوز قيام الصفة الحديثة بالذات القديمة وهذا هو أصل التوحيد.

### صفة الفعل

وهي الصفة التي تتجلى وتعمل فيها المخلوقات «كالوهاب» «والرزاق» والمحيى والمميت فهي مرتبطة بمن يوهب وبمن يرزق وبمن يحيى وبمن يموت بقدرته القادرة الفاعلة المؤثرة المنتشرة في كل خبايا الكون جباله وسهوله وبحاره وشموسه وكواكبه في النبات والحيوان والإنسان. . هذا كله مرتبط بأفعاله الإلهية فهي منذ خلقه إلى فنائه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها فيقول مثلا عند «الوهاب» الوهاب المعطى والوهاب مبالغة وهو من صفات الفعل.

ولكن القشيرى هنا يفتح بابا صغيرا ليدخل بنا إلى إضافة هامة هي أن الوصف الواحد من هذا القبيل الأخير يمكن أن ينصرف إلى الذات الإلهية، فيكون لذلك ما يتناسب مع معانى (المطلق) ثم يمكن أن يستخدم تارة أخرى لكى يوصف به المخلوق هنا ويستوجب المعانى الملائمة للمخلوق النسبى[1] ولا شك أن القشيرى كان توقيفياً في شرحه لأسماء الله الحسنى، مستندا إلى حديث النبى ﷺ **«إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مائه إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة»** (متفق عليه).

---

(١) دكتور إبراهيم بسيونى: مقدمة من التحبير في التذكير ص١٣ وما بعدها.

وفي الحقيقة، إن الأسماء الحسنى التسعة والتسعين لا تستوعب من ناحية مجموع الأسماء القرآنية كلها، ومن ناحية أخرى فإن بعضها لا يقع بنصه في القرآن، ونتيجة لهذا فإن مجموع هذه الأسماء ليس دائمًا ثابتا على الإطلاق وكان عرضه لاختلافات[١].

ولهذا أصبحت هذه المسألة خلافية بين علماء الفرق، فأسماء الله تعالى من حيث التوقيف ليست مقصورة على تسعة وتسعين، بل ورد التوقيف بأسام سواها، ففي رواية أخرى عن أبي هريرة إبدال لبعض هذه الأسامى بما يقرب منها، وإبدال بما لا يقرب منها فأما الذي يقرب منها الأحد بدل الواحد والقاهر بدل القهار[٢].

وإن كان مذهب الأشاعرة في العموم يذهب إلى أن أسماء الله توقيفية ولا يجوز القياس في أسماء الله[٣].

بخلاف ما ذهب إليه المعتزلة والكرامية فإن العقل إذا أثبت صفة (سواء أكانت من صفات الوجود أو السلب والفعل) تصح للرب جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها وردت به النصوص أو لم ترد[٤].

### الذات والصفات

عرض الإمام القشيري للذات والصفات، وكما أشرنا لمنهجه في الصفات السابقة، إلى صفات الذات وصفات الفعل، وهو في هذا يتفق مع مدرسة الأشاعرة.

فلقد أثبت الأشعري والأشاعرة جميعًا سبع صفات أزلية للذات الإلهية وهي العلم، القدرة، الإرادة، الكلام، السمع، البصر، الحياة وأثبتوها بالعقل والنقل جميعًا[٥]. وفي هذا لم يختلف القشيري عما ذهب إليه الأشاعرة[٦].

---

(١) جاردية: دائرة المعارف الإسلامية مادة الله ٤/ ٢٧٨ طبعة دار الشعب.

(٢) المرجع السابق: ص ٢١٠.

(٣) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص١٧٨.

(٤) جاردية: دائرة المعارف الإسلامية ص٢٧٧.

(٥) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص ١٧٩.

(٦) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري: حياته وتصوفه وثقافته ص٣١.

ولقد أثارت بعض هذه الصفات الإلهية إشكالات مثل صفة الكلام، وهل كلام الله (القرآن) حادث أم قديم، . . إلخ، جذور هذه المشكلة منذ ما عرف بمحنة أحمد ابن حنبل أو محنة خلق القرآن، ولعل التساؤلات التي تطل برأسها على بساط البحث ما موقف القشيري من هذا المشكل؟ .

**كلام الله**

ذهب الإمام القشيري يوضح حقيقة موقفه من «صفة الكلام» وهو لا يختلف مع ما ذهب إليه الأشعري: حروف القرآن مخلوقة. أما الكلام الحقيقي الذي هو كلام الله وصفة من صفاته فقديم[1].

يمكننا القول أن الكلام يشير إلى معنيين: المعنى النفسى القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظي وهو محدث فأي المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله ولتأكيد نسبته إلى الله لا بد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام، فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به لا من نطق بالكلام ولا يطلق على الكلام اللفظي ومن ثَمَّ فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسى قبل الكلام اللفظي ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام، وأجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلان البشر، أنه ليس الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد أن وصف الكلام بالقدم[2].

ولم يختلف الماتريدية[3] مما ذهب إليه القشيري والأشعرية من أن دليل السمع والنقل على قدم صفة الكلام، فالسمع قوله: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا**﴾ [النساء: ١٦٤] وأما العقل: إن كل عالم قادر لا يتكلم عن آفة يكون من عجز أو منع والله متعال، ثبت أنه متكلم[4].

ويزود الإمام القشيري عن عقيدته الأشعرية وخاصة في شكاية أهل السنة بحكاية

---

(١) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية (١/ ٤٦٧).

(٢) دكتور أحمد محمود صبحى: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٥٧.

(٣) انظر دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية- حوليه آداب المنيا ١٩٩٨ ص ٣٣٠ وما بعدها.

(٤) الماتريدي: التوحيد ص٥٧.

ما نالهم من المحنة فينقد المعتزلة الذين يفترون على الأشعرى بقولهم إنه يقول في مذهبة : إن موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله فسبحان الله كيف لا يستحى من يأتى بمثل هذا البهتان الذي يشهد بتكذيبه كل مخالف ومحالف وأن حد ما يجوز أن يسمع عن الأشعري هو الموجود وكلام الله عنده قديم فكيف يقول : لا يجوز أن يسمع كلام الله وقد قال تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ [النساء : ١٦٤] ومذهبه أن الله تعالى أفرد موسى عليه السلام في وقته بأن أسمعه كلام نفسه بغير واسطه ولا على لسان رسول وإنما لا يصح هذا على أصول القدرية الذين يقولون إن كلام الله مخلوق في الشجرة وموسى عليه السلام سمع الشجرة(١) .

ومن زاوية أخرى نجد الإمام القشيري يؤكد على أن الكلام صفة قديمة، فهو مكتوب في المصاحف على الحقيقة لاعلى المجاز ومن قال إن القرآن ليس في المصاحف على هذا الإطلاق فهو مخطئ بل القرآن مكتوب في المصحف على الحقيقة والقرآن كلام الله وهو قديم غير مخلوق ولم يزل الله به متكلما ولا يزال به قائلا ولا يجوز انفصال القرآن عند ذات القديم سبحانه ولا الحلول في المحال وكون الكلام مكتوبًا على الحقيقة في أبواب لا يقتضي حلوله فيه لا انفصاله عن ذات المتكلم(٢) .

وواضح أن أسلوب القشيرى النقدي في الشكاية كان يعوزه الدليل، فواضح أن حماسه الشديد طغى هنا - فيما نعتقد- على التفرقة بين الكلام النفسي والحروف والكلمات لذلك نجد أن القشيري كان متأرجحًا في الرأى في لطائفه فتاره يقول : سمع النداء من الله لامن الشجرة كما توهم المخالفون من أهل البدع وحصل بالإجماع : أن موسى سمع تلك الليلة كلام الله(٣) وتاره يقول : ولا ينكر في الجواز أن يكون الله قد أسمع موسى كلامه بإسماع خلقه له، خلق كلاما في الشجرة فسمع كلام الله القديم، سمع كلامًا في الشجرة أيضًا وهذا جائر عن طريق العقل(٤) .

وبعد . . فهل أجرؤ على القول، إن إمامنا القشيري قد بذل قصاري جهده في التدليل على قدم الكلام كصفة ذاتية لله، وأن الأشعرى كان أكثر منه اتساقا؟!

---

(١) القشيري : شكاية أهل السنة ص٣٩، انظر أيضًا . رابحة نعمان توفيق : مشكلة الذات والصفات الإلهية عند القاضي عبد الجبار منشورات جامعة الكويت ١٩٩٧ ص ٢٢٤ ما بعدها .

(٢) القشيري : شكاية أهل السنة : ص٤٠ .

(٣، ٤) دكتور إبرهيم بسيوني : الإمام القشيرى (سيرته آثاره) ص١٥١ .

## الصلة بين الذات والصفات

انتهينا من عرضنا للصفات وأنهاقديمة بقدم الذات، ، وناقشنا صفة الكلام ومادار حولها من سجال وخاصة موقف القشيري النقدي من المعتزلة، ولعل المشكلة التي كانت تشغل الدوائر الكلامية آنذاك . . ما الصلة بين الذات والصفات؟

لقد أثار المتكلمون مشكلة البحث في الصلة بين الذات وصفاتها، فأنكر المعتزلة القول بأن الصفات هي غير الذات، لأن ذلك يفضى إلى القول بتعدد القدماء، وهو مخالف للتوحيد، ومشابهة لعقيدة النصارى في الأقانيم الثلاثة، وذهب المعتزلة إلى أن الصفات هي هي، أي أن الصفات الإلهية التي أثبتوها وهي العلم والقدرة والحياة، إنما هي عين الذات الإلهية، وليس زائدة عليها أو مغايرة لها، فألزمهم خصومهم بالنتيجة المنطقية وهي الإقرار بأن القدرة هي الحياة وهي العلم وهذا باطل وجاء الأشاعرة، وعالجوا المشكلة، فلم يذهبوا إلى أن الصفات مغايرة للذات، خشية الوقوع فيما حذر منه المعتزلة وهو الشرك، كما لم يوافقوا المعتزلة في القول بأن الصفات هي عين الذات حتى لا تلزمهم النتيجة المنطقية التي لزمت المعتزلة فآثروا رفض الموقفين جميعا وأعلنوا أن الصفات لا هي هو ولا غيره فأخذ خصومهم رفع النقيضين(١).

ولقد كان السلف أكثر توفيقا في معالجاتهم لقضية الصفات فهم قد فهموا الوحدانية في الذات والصفات والأفعال ومعناها أنه ذاته ليست مركبة، وليس لغيره بذات تشبه ذاته، وأنه ليس له صفتان من جنس واحد كقدرتين وعلمين، وليس لغيره صفة كصفته، وأن الأفعال كلها خيرها وشرها اختيارها واضطراريها مخلوقة لله وحده بلا شريك ولا معنى(٢).

لقد دافع القشيرى عن موقف الأشعري في «الشكاية» وتابعه في معالجته لقضية الصفات لا هي هو ولا هي غيره، ومهما تكن المآخذ التي يمكن أن توجه إلى القشيري

---

(١) دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص٢٥٨.

(٢) انظر: محمود محمد خطاب السبكى: مقدمة الدين الخالص ج١/ ١٧، عبد الفتاح فؤاد: الفرق الإسلامية ص٧٣.

في متابعته للأشعري وأنه لم يأت بجديد! ، إلا أنه- والحق يقال- حاول أن ينزه الذات الإلهية عن المشابهة والتعطيل، ولعل معالجته للصفات الخبرية لتدل دلالة أكيدة على تأويل الصفات بطريقة متوازنة تحافظ على وحدة الذات وتنزيهها عن المشابهة والمثل، وهذا ما سنعرضه في الصفات القادمة؟

**الصفات الخبرية:**

أشرنا من قبل أثناء تمهيدنا، إلى أن القشيرى نشأ وقد نضج علم الكلام واستوى عوده وتأثر بالباقلاني والأشعري وابن فورك والإسفرايني، ولهذا نجد أن إمامنا في دراسته للصفات الخبرية يلجأ إلى تأويل هذه الصفات، خاصة في تفسيره لطائف الإشارات، مما يدل دلالة أكيدة على أن إمامنا لم يكن صوفيا وحسب بقدر ما كان يود تأسيس وتجديد مباحث علم الكلام، وأصبح لدينا قناعة، أنه قد آن الأوان من أن يتبوأ القشيري مكانته اللائقة في النسق الأشعري، وأن يمثل حلقة لا يمكن إنكارها أو تجاهلها من قبل الدارسين.

يذهب القشيري إلى التأويل في معالجته للصفات الخبرية، وهو في هذا يشبه الأشعري في مرحلته المتأخرة، وكذا يشبه أبا منصور الماتريدي عميد المدرسة الماتريدية.

فهناك بعض الصفات وصف بها الحق نفسه، ولكنها في نفس الوقت تشعر بحسب استعمالها المألوف- بالجسمية. مثل الوجه، واليد، والعين، ونحوها، وهنا نجد أنفسنا نلتمس المعاذير للمعتزلة، حين نفوا الصفات منعًا للتركيب الذي قد ينشأ عن وجود وصف وموصوف، أو حامل ومحمول، ولهذا: كان على القشيرى أن يوفق بين إثبات الصفات ونفي التشبيه وإلا بدا موقف المعتزلة من المشكلة مقتنعا وسليمًا [(١)].

فالمتأمل في لطائف الإشارات يرى إمامنا القشيري يؤول مثل هذه الآيات الخبرية، فالحق يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] يقول: استواء عرشه في السماء معلوم، وعرشه في الأرض قلوب أهل التوحيد[(٢)].

---

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيرى ص١٤٥.

(٢) القشيري: لطائف: ٢/ ٤٤٦.

ويفسر الاستواء تفسيرا أكثر وضوحا ويحافظ على تنزيه الذات الإلهية، ويقول المولى تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] فالأكوان بقدرته استوت، لا أن الحق سبحانه بذاته على مخلوق استوى وأنى بذلك والأحدية والصمدية حقه وما توهموه من جواز التخصيص بمكان فمحال ما توهموه إذ المكان به استوى، لا الحق سبحانه على مكان بذاته استوى[1].

ولقد كان السلف من المؤمنين بالتفويض في المتشابه لذلك يقول بعض السلف كمالك بن أنس رضى الله عنه جوابا للسائل عن معنى (الرحمن على العرش استوى) الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أظنك إلا ضالاً[2].

ولم يكن القشيرى بدعًا في التأويل، فهو يمضي في حدود ما تتسع له طبيعة اللغة العربية في «المجاز».

وحول صفة «الوجه» نجد القشيرى يجتهد في تأويل اللفظ تأويلا يتفق مع بساطة الذات. فالآية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] يقول وجهه: صفة من صفاتها لا تستقل إلا به، فإذا بقى وجهه فمن شرط بقاء وجهه بقاء ذاته، لأن الصفة لا تقوم إلا بموجود، ولا يكون هو باقيا إلا موجودا أوصافه الذاتية الواجبة له، ففي بقاء وجهه بقاء ذاته وبقاء صفاته وفائدة تخصيص الوجه بالذكر هنا لا يعرف وجوب وجهه إلا بالخبر والنقل دون العقل، فخص الوجه بالذكر لأن في بقاء الوجه بقاء الحق بصفاته[3].

---

(١) القشيري: لطائف الإشارات: ٢/ ٧٤.

(٢) محمود محمد خطاب السبكى: مقدمة الدين الخالص ج١ / ٢٩، ابن تيميه الاستقامة: تحقيق دكتور محمد رشاد سالم ص ١٦١ وما بعدها مكتبة ابن تيمية.

(٣) القشيرى: لطائف الإشارات ٣/ ٨٥، أيضا انظر تفسيره للآية الكريمة ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] والوجه: صفة لله- سبحانه- لم يدل عليه العقل قطعًا ودل عليه جوازًا، وورد الخبر بكونه قطعا ويقال: في بقاء الوجه بقاء الذات لأن الصفة لا تقوم بنفسها، ولا محالة شرطها قيامها بنفسه وذاته وفائدة تخصيص الوجه بالذكر أن ما عداه يعرف بالعقل، والوجه لا يعلم بالعقل وإنما يعرف بالنقل والإخبار (لط/ ج٣/ ٥٠٨).

ولفظ اليد ذكر في غير موضع من القرآن ويحاول القشيري أن يؤولها أيضا تأويلا مقبولاً ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] أي يد الله في المنة عليهم بالتوفيق والهداية.

من هنا لم يجد إمامنا أية غضاضة في ذلك، فهو يأول ما في القرآن والحديث من ألفاظ تشير إلى التشبيه أو التجسيم كالمعية في قوله تعالى ﴿إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ﴾ [المجادلة: ٧] فإن معناها «معهم» بالنصرة والكلاءة أو العلم والإحاطة ومثل قوله ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ١٨٦] أي قريب من قلب العبد الذي فقد الحس بكل ما سوى الله[١].

وعلى هذا، ينفى القشيرى كل دعاوى التشبيه والتمثيل فى المواضع التي يتمسك بها بعض الحرفيين تمسكا مهلكًا مثل، «وجاء ربك» ومثل «اليد» و«العين» و «الوجه»[٢].

**رؤية الله في الآخرة**

يرى الإمام القشيري، أن مسألة رؤية الله في الآخرة، إحدى المسائل التي هوجم الأشعرى بسببها، من الوزير الكندرى المعتزلى وأخذ يسبه على المنابر أو على حد قوله: «وما نقموا من الأشعري إلا أنه قال بإثبات القدر خيره وشره ونفعه وضره بإثبات صفات الجلال لله من قدرته وعلمه وإرادته وحيواته وبقائه وسمعه وبصره وكلامه ووجهه ويده وأن كلام الله غير مخلوق وأنه تعالى موجود تجوز رؤيته وأن إرادته نافذة وما يخفى من مسائل الأصول»[٣].

ولقد حاول الأشعرى أن يسوق الشواهد العقلية والسمعية للتدليل على جواز رؤية الله يوم القيامة[٤].

فالشواهد السمعية من القرآن يسوقها الأشعرى في «اللمع» وفي «الإبانة» وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ويعلق الأشعرى: ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه.. وأيضًا فإن نظر

(١) دكتور أبو العلا عفيفى: تراث الإنسانية ص٤٦٧.

(٢) دكتور إبراهيم بسيونى: الإمام القشيرى حياته تصوفه وثقافته ص ٣٢.

(٣) القشيرى: شكاية أهل السنة ص٩.

(٤) دكتور عبد الرحمن بدوى: مذهب الإسلاميين ص٥٤٨ وما بعدها.

الانتظار لا يكون في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السليم والنعيم المقيم. وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم[1].

وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر، وهو أن معنى قوله ﴿**إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [القيامة: ٢٣] أي أنها رائية ربها عز وجل مما يبطل قول المعتزلة إن الله- عز وجل- أراد بقوله: ﴿**إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ نظر الانتظار أنه قال ﴿**إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ ونظر الانتظار بها لا يكون مقرونا بقوله «إلى» لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار: «إلى» ألا ترى أن الله عز وجل لما قال ﴿**مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً**﴾ [يس: ٤٩]، لم يقل: «إلى» إذ كان معناه الانتظار، فقال عن بلقيس: ﴿**فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**﴾ [النمل: ٣٥] فلما أرادت الانتظار لم تقل: إلى[2].

وبطبيعة الحال نجد الإمام القشيرى وهو الأشعرى حتى النخاع، يدافع عن رؤية الله في الآخرة وقد اطلعنا على قصيدة له سماها ابن عساكر في تبيين كذب المفترى «العقيدة المنظومية في الاعتقاد» يعرض فيها مذهبه.

يقول يراه المؤمنون بغير شك ... ولم يجب له وصفًا محالاً

إشارة إلى الرؤية السعيدة حيث يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة بلا كيف ولا حد وهذا هو مذهب أهل السنة جميعًا[3].

كما أن القشيري، يؤمن كما يؤمن الشافعى برؤية الله في الآخرة وقد أشار إلى شيء من هذا السبكى في طبقاته[4] أو على حد تعبير القشيرى: اليوم سراً بسر من حيث المشاهدة وغداً جهراً بجهر من حيث المعاينة[5].

---

(١) دكتور عبد الرحمن بدوى: مذهب الإسلاميين ص٥٥٢.

(٢) المرجع السابق ص٥٥٣.

(٣) دكتور قاسم السامرائى: دراسة وتحقيق للقصيدة المنظومية للقشيرى المجلد (١٨) مجلة المجمع العلمى العراقي ١٩٦٩.

(٤) طبقات الشافعية: ١/ ١١٥.

(٥) دكتور إبراهيم بسيونى: الإمام القشيري ص١٦٢.

والمتأمل لما عرضه الإمام القشيرى في اللطائف يرى أنه يؤكد على حقيقة الرؤية في الآخرة بالأدلة السمعية فالآية الكريمة ﴿ كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ (١٤) كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٤، ١٥] أي غطّى على قلوبهم ما كانوا يكسبون من المعاصى.. وكما أنهم اليوم ممنوعون عن معرفته فهم غداً ممنوعون عن رؤيته ودليل الخطاب أن يكون المؤمنون يرونه غداً كما يعرفونه اليوم[1].

ويستند القشيرى إلى آيات ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] كدليل سمعى، يقول «ناضرة» أي مشرقة حسنة، وهي مشرقة لأنها إلى ربها «ناظرة» أي رائية لله والنظر المقرون بـ «إلى» مضافا إلى الوجه لايكون إلا الرؤية، فالله تعالى يخلق الرؤية في وجوههم في الجنة على قلب العادة، فالوجوه ناظرة إلى الله تعالى ويقال: العين من جملة الوجه فاسم الوجه يتناوله ويقال: الوجه لا ينظر ولكن العين في الوجه هي التي تنظر كما أن النهر لا يجرى ولكن الماء في النهر هو الذي يجري قال تعالى: ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾ [البقرة: ٢٥][2] ويروى ابن تيمية ما جاء على لسان أبي القاسم قال: سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمى رحمه الله يقول: سمعت منصور بن عبد الله يقول سمعت أبا الحسن العنبرى يقول: سمعت سهل بن عبد الله التسترى يقول: ينظر إليه تعالى المؤمنون بأبصارهم من غير إحاطة ولا إدراك نهاية[3].

ويعلق ابن تيمية على ذلك: وهذا الكلام من أحسن الكلام، وكلام سهل ابن عبد الله في السنة أسد وأصوب من كلام غيره[4].

والملاحظ أن القشيرى قد تأثر تأثراً كبيراً بالأشعرى في تحليلة للآيات القرآنية، وإن كنا نلحظ أن إمامنا يحتاط من أقوال المعتزلة في الإدراك بالحد والجسمية من العين على المرئى وكما هو واضح من تفسيره للآية آنفه الذكر «فالله يخلق الرؤية في

---

(١) القشيرى: لطائف الإشارات: ٣/ ٧٠١.

(٢) المرجع السابق ٣/ ٦٥٧.

(٣، ٤) ابن تيمية: الاستقامة تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ص١٥٨، مكتبة ابن تيمية.

وجوههم» مما يدل على أن الرؤية بهيئة مخصوصة يمنحها الله للمؤمنين في الآخرة. وهي على العموم رؤية لا تحتاج إلى حدقة عين أو تقليب مقلة في جهة بل يرونه بلا كيفية[١] وبهذا يلتقي القشيري في هذا الصدد مع الأشاعرة وكذا الماتريدية[٢] وإن اختلف عن المعتزلة[٣].

●●●

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (حياته- تصوفه) ص ٣٦.

(٢) انظر دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية: ص ٣٣٥-٣٤٠.

(٣) انظر: دكتور أحمد محمد صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٢٥ يقول: (أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء وذلك كله محال في جنب الله، واستندوا في ذلك إلى آيات وحين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه ﴿ قَالَ لَن تَرَانِي ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] ناظرة بمعنى منتظرة، أيضا الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: ص١٧٥، زهدى جار الله: المعتزلة ١٩٤٧ ص٨٣، انظر أيضا موقف شيخ من شيوخ المعتزلة الكبار ألا وهو القاضي عبد الجبار في دراسة. رابحة نعمان توفيق: مشكلة الذات والصفات الإلهية منشورات جامعة الكويت ١٩٩٧ تقول: وبوجه عام فإن القاضي عبد الجبار، في مبحثه الخاص بالرؤية إنما كان يستهدف إصابة غرضه الأساسى الذي يتسق مع قوله بالتوحيد والتنزيه وهو نفى رؤية الله تعالى نفيا مطلقا، ولقد ذكر الأدلة السمعية والعقلية التي أوردها المخالفون واعتبرها شبها حاول تفنيدها وإبطالها انظر المرجع ص ٢٨٩ وما بعدها.

# مشكلة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار، من المشكلات المعقدة في الفكر الإسلامي، وهل الإنسان مجبر أم مختار؟ وفى رأينا أن هذه المشكلة من المشكلات التي -مازالت- وستظل تشغل العقل الإسلامي.

وفي الحقيقة أن القرآن الكريم يعرض تارة لموقف الاختيار والإرادة ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩]. وقوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر: ٣٨].

وتارة أخرى، يعرض لموقف الجبر ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [الإنسان: ٣٠].

وليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحي بالاختيار والنصوص التي توحي بالجبر، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه، فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه في نطاق وجودنا الخاص الذي تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معًا أو إن شئت توضيحًا حريته داخلة في دائرة أكبر هي دائرة القدر[1].

## موقف القشيري النقدي من الصلاح والأصلح

ينقد الإمام القشيري المعتزلة في ذهابهم إلى القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله فيقول: وأما ما قالوا إن مذهبه (المقصود الأشعري) إن الله لا يجازي المطيعين على إيمانهم وطاعاتهم ولا يعذب الكفار والعصاة على كفرهم ومعاصيهم فذلك أيضًا بهتان ونقول وكيف يصح ذلك من قول أحد يقرأ بالقرآن والله تعالى يقول في محكم كتابه: ﴿ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [الواقعة: ٢٤] ويقول: ﴿ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا ﴾ [سبأ: ١٧] ويقول: ﴿ جَزَاءً مِّن رَّبِّكَ عَطَاءً حِسَابًا ﴾ [النبأ: ٣٦] ويقول: ﴿ كَذَلِكَ نَجْزِي مَن شَكَرَ ﴾ [القمر: ٣٥] وغير ذلك من الآيات وليس الخلاف في ذلك وإنما

(١) دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: دراسة «الإسلام ووجودية سارتر» المنشورة بمجلة الجمعية السلفية المصرية العدد (١) ١٩٩٢ ص١٥.

الخلاف في أن المعتزلة ومن سلك سبيلهم فى التعديل والتجويز زعموا أنه يجب على الله تعالى أن يثيب المطيعين علة في استحقاق ثوابه وزلات العاصين عندهم علة في استحقاق عذابه[١].

كما يرى القشيري أن المعتزلة لم يكونوا موفقين في ذهابهم إلى القول بالصلاح والأصلح على الله، فأهل السنة من الأشعرية وجميع من خالف المعتزلة أن الله سبحانه لا يجب عليه شيء[٢].

فالأشاعرة يذهبون إلى أن الخلق خلقه والملك ملكه والحكم حكمه فله أن يتصرف في عباده بما شاء له أن يوصل الألم إلى من يشاء ويوصل اللذة إلى من يشاء وأنه يثيب المؤمنين ما أعد لهم وقوله صدق فلا محالة يجازيهم ويثيبهم ولو لم يعدهم على طاعاتهم الثواب لم يكن يجب على العبد شيء فإنه توعد العصاة بالعقوبة على معاصيهم فهو يجازيهم على ذلك لأن وعده حق ولو لم يعذبهم ويتوعدهم لكان ذلك جائزًا لأن الله تعالى قال في صفة نفسه فعال لما يريد[٣].

فالمطيعون لا محالة لا جزاء الطاعات ولكن بفضل الله لا باستحقاقهم فالطاعات والمعاصي علامات الثواب والعقاب لا علل وموجبات ومن صرح بهذا فقد أقر بالاعتزال والقدر[٤].

هذا هو الموقف النقدي من جانب القشيري، وهو كما لاحظنا يختلف اختلافا بينا عن المعتزلة.

وعلى كل حال فالمعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية، وكان أصح توجيهًا لأعماله إلى هذه الغاية، فالله لابد أن تكون له غاية وأن يوجه أعماله إليها وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم، فلسنا نعلم من الله ما يمكننا من هذا الحكم، ولو كانت له غايته كما يقولون فكيف نجرؤ على

(١) شكاية أهل السنة: ٢٨.
(٢، ٣) المرجع السابق: ص ٣٠.
(٤) المرجع السابق: ص ٣١.

القول بأنه غايته من أفعاله هى الغاية التى تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني[١].

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهى كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه لقد كان يمكنهم الإيمان بأحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحموا أنفسهم في الجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقًا لمبدأ الصلاح والأصلح[٢].

وينتهي القشيري في موقفه النقدي: بأن هذه المسألة من شعب القدر، وأهل الحق لا يقولون بوجوب شيء على الله ويقولون: له أن يحكم في عباده بما يريد ويختص من يشاء بالنعمة ويخص من يشاء بالألم والشدة ولو لم يعد أهل الطاعات بالثواب لم يتوجه لأحد عليه حق لو ابتلى الخلق بعذاب لم يلحقه فيه لوم[٣].

ومن خلال فهمنا لحقيقة التوحيد، نلحظ العلاقة الجدلية بين التوحيد من جهة، والكسب الأشعري من جهة أخرى أو الميل إلى القول بالجبر أكثر منه بالاختيار في إطار الجبرية الإلهية هذا من جانب، ومن جانب آخر، وكما ألمحنا من قبل أن البعد الصوفي لا ينفصل عراه عن البعد الكلامي والصوفية يميلون إلى القول بالجبر أكثر منه بالاختيار طبقًا لنزعتهم في فهم الألوهية والتوحيد فالإمام القشيري يذهب إلى أن التوحيد الحقيقي هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وحل ومن ادعى لنفسه فعلاً كالمعتزلة فقد ادعى الربوبية سترًا وهذا هو الشرك الخفي[٤].

**العلاقة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني:**

كما لاحظنا من عرضنا للموقف النقدي عند القشيري، فهو يميل إلى قول الأشاعرة، في أن فعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة، ولكنه مخلوق لله مفعول لله أيضًا

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام (٣/ ٤٧) مكتبة النهضة المصرية طبعة تاسعة ١٩٧٨.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام٢/ ٣٨.

(٣) القشيري: الشكاية ص٣٤.

(٤) دكتور أبو العلا عفيفي: تراث الإنسانية (١/ ٤٦٧)، انظر أيضًا دكتور أحمد محمود صبحي في كتابه: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص٢٣٧ وما بعدها.

وهو ليس نفس فعل الله وإن كان للعبد ثمة استطاعة، فإن هذه الاستطاعة لا تكن إلا مع الفعل ولا تتقدمه(١).

وما يعزز وجهة نظرنا أن إمامنا القشيري في قصيدة له يشير إلى مذهبه، الذي يؤمن له، وإلى فكرة الكسب الأشعرية أيضًا حيث يقول:

| | |
|---|---|
| ويخلق فـعلنا شـراً وخـيـراً | سـداداً أو فـسـاداً أو خـيـالاً |
| وقـدرتنا لئن صلحت بخلق | وحـاولنا الجـواهر فـاستـحـالا |
| بل الأفـعـال والأكـسـاب منا | أمـارات فـدع عنك المحـالا |

هكذا يشير القشيري في هذه الأبيات إلى أن أفعال العباد خيرها وشرها مخلوق لله تعالى(٢).

وقد خالف المعتزلة رأي الأشاعرة فقالوا: إن العبد يخلق الفعل لنفسه بالقدرة الممنوحة له، أي بالاستطاعة التي هي فيه. وشرح القشيري عقيدة الأشاعرة في مسألة خلق الأفعال فأثبت أن ما يقدر عليه العبد بقدرته الحادثة مقدور لله من قبله، فالله وحده هو موجد الأفعال، فلا خالق سواه، فهو المريد لما خلق وهو القادر على ما وقع من الحوادث، وما لم يقع بعد وإن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ولا يقدر العباد أن يخلقوا منها شيئًا على أن الإنسان إن لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه(٣).

ويرتبط مفهوم الحرية بمفهوم الاختيار من جانب ومفهوم الجبر من جانب آخر، فللحرية طرفاه المتناقضان حيث إرادة قوية تسعى للتحرر من كل جانب رق وتقطع صلتها بكل شيء من جانب ثم تلقي بنفسها في العبودية لله مسلمة بالجبر المطلق من جانب آخر(٤).

ويحاول القشيري أن يدلل على هذه المعاني في ثنايا تفسيره «لطائف الإشارات» يقول الحق: «عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء» في هذا لطيفة..

---

(١) دكتور عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص١٢٣ دار المعارف.

(٢) دكتور قاسم السامرائي دراسة وتحقيق للقصيدة المنظومية للقشيرى ص٢٥٤.

(٣) ابن عساكر: تبين كذب المفترى ص١٤٩.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص٢٤٠ دار المعارف.

حيث لـم يقل عذابي لا أخلي منه أحدًا، بل علقه على المشيئة وفيه إشارة إلى أن أفعاله- سبحانه- غير معللة بإكساب الخلق، فلم يقل عذابي أصيب به العصاة بل قال: من أشاء، إشارة إلى جواز الغفران لمن أراد، ثم لما انتهى إلى الرحمة قال: (ورحمتي وسعت كل شيء، ولم يعلقها بالمشيئة لأنها نفس المشيئة، ولأنها قديمة، أما العذاب فمن صفات الفعل، فتعلق بالمشيئة والرحمة وسعت كل شيء لأنها من صفات الذات وإحالة التعذيب إلى صفات الفعل والرحمة إلى صفات الذات تقسيم دقيق[1].

وفي الحقيقة، أن القشيري المتصوف لا ينفصل عن القشيري المتكلم، فالحقيقة واحدة، واقتضانا الفصل (إلى حد ما) الضرورة المنهجية وطبيعة المشكلة، أما الرأي الفصل بصدد موضوع الحرية والجبرية -فيما نعتقد- فهي حرية تتسق مع نظرته الصوفية من جانب ونظرته الكلامية من جانب آخر، فالصوفية يرون الحرية حرية مجاهدات، وجبرية إرادة إلهية فالحرية لها مفهوم خاص عند الصوفية[2] كما هو الحال عند علماء

---

(١) دكتور إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري (سيرته- آثاره) ص١٥٥ وانظر أيضًا تفسير ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ [التوبة: ٥١] يقول: المؤمن لا تلحقه شماتة عدوه لأنه ليس يرى إلا مراد وليه، فهو يتحقق أن ما يناله مراد مولاه فيسقط عن قلبه ما يهواه، ويستقبله بروح رضاه فيعذب عنده ما كان يصعب من بلواه ويقال مشهود جريان التقدير يخفف على العبد كل عسير، لطائف (٢/ ٣٣)، هو مولانا وعلى الله فليتوكل المؤمنون قوله: مولانا: تعريف للعبد أن له -سبحانه- أن يفعل ما يريد لأنه تصرف مالك الأعيان في ملكه فهو يبدي ويجري ما يريد بحق حكمه (المرجع نفسه ص٣٤).

وعند تفسير الآية الكريمة: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩] يفسرها القشيري بقوله: أن يشاءوا ويعلق المحقق: كنا ننتظر من القشيري الذي ينادي بأن كل شيء من الله وإلى الله حتى أكساب العباد أن يفيض في توضيح الآية أكثر من ذلك لأنها ناصعة صريحة في نسبة المشيئة -كل المشيئة- لله، وأن الإنسان إذا وصف بالمشيئة فهي مرتبطة بالمشيئة الإلهية وفي الحقيقة، أنا أتفق تمامًا مع ما ذهب إليه محقق اللطائف، وعندما كنت أبحث عن تفسير هذه الآية، كنت أنتظر من إمامنا القشيري أن أجد عنده ما يروي ظمأي، ولكن ضن علينا بفتوحاته وفكره وليس كل ما يتمنى المرء يدركه!

(٢) انظر: دكتور أحمد محمد صبحي في كتابه الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص٢٣٧- ٢٤١، دار المعارف، يفيض سيادته في هذا المؤلف في تسليط الضوء على مفهوم الحرية عند الصوفية وعلاقته بإرادة قوية تسعى للتحرر ثم تلقي بنفسها في الجبر المطلق؛ وأيضًا يقول: فالتجربة الصوفية بما تنطوي عليه من تحول مفاجئ تمثل حالة الانفصال عن النفس والعالم سعيًا للخلاص وطلبًا للحرية، ولكن الحرية الصوفية ليست مطلقة على نحو ما ذهبت بعض الاتجاهات الوجودية المعاصرة التي أرادت أن تحرر الإنسان من ماهيته باسم حريته فجعلت الحرية في الانفصال عن الماضي وعند الذات عن العالم وعن كل شيء وتركته يعيش وحيدًا في حالة من الهجر والعزل يمارس القلق باسم الحرية واليأس باسم التحرر ويعيش=

الكلام من الأشاعرة أن الفعل مخلوق لله، وليس للعبد إلا الكسب وهي نظرة تتفق وتتسق مع النظرة الصوفية، وهذا يدفعنا إلى القول بأن إمامنا القشيري استطاع أن ينجح في المواءمة بين علم الكلام والتصوف في اتساق لا يخل هذا بذاك.

●●●

= في ظلام عن كل شيء، أما الصوفي فإذ يتحرر من النفس والعالم فإنه يجتاز مرحلة الانفصال إلى اتصال بالله فهو من كل ما دونه حر لأنه لله وحده عبد هو حر عن كل ما سوى الله عبد في الحقيقة لله، والمرحلتان تتمان دون فاصل زمني، ففي الحرية تمام العبودية، من حيث إنه قد أفنى مراداته وقام بمرادات سيده، فالعبودية شهود الربوبية، ومن أراد الحرية فليصل العبودية (المرجع نفسه ص٢٣٩، ٢٤٠).

# خاتمة

يمكننا أن نشير إلى أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة :

- أثبت هذا البحث، أصالة علم الكلام عند القشيري، من ضرورة النظر العقلي في القضايا الإيمانية، وتأويل النص الديني في حدود ما تتسع له طبيعة اللغة العربية في «المجاز»، لقد اجتهد في محاولة تنزيه الذات الإلهية عن المثل والشبيه بتطبيقه لمنهجيات المتكلمين، ولقد نجح إلى حد غير قليل في محاولته تلك، وهذا يدل دلالة أكيدة على أصالة علم الكلام عند القشيري، وأنه يمثل حلقة لا يمكن تجاوزها في تطور المدرسة الأشعرية.

- يعتبر البعد النقدي بعداً مهماً عند القشيري، يتضح ذلك بشكل خاص في رسالته «شكاية أهل السنة»، صحيح أن البعد البنائي لا ينفصل عن البعد النقدي، لكن لاحظنا أن البعد النقدي قد التزم فيه بالمنهج الموضوعي في عرض الحقيقة إلى حد كبير، ولعل هذا ما دعانا إلى القول بأن هذا البعد يعتبر بعداً مهماً في فكره.

- قدم القشيري نقداً لدليل الغائب على الشاهد الذي وظفه المتكلمون في منهجهم الكلامي، وفيما اعتقد أن دراسته الأصولية للقياس الشرعي، قد أفادته في نقده لهذا الدليل، وانتهى إلى أنه لا ينبغي أن يطبق (قياس الغائب على الشاهد) على قضية الذات والصفات الإلهية، يتضح ذلك من نقده لفكرة الصلاح والأصلح عند المعتزلة وغيرها من الأفكار مما يدل على أن مفكرنا كان على وعي، وهو يعالج القضايا الكلامية، وهو في نفس الآن لم يساير كل الآراء التي وقف عليها لمجرد المسايرة، بل كان يستفيد ما يراه مناسبًا لمنهجه الكلامي.

- معالجة القشيري لقضية «الجبر والاختيار»، أثبتت لنا أنه أشعري حتى النخاع!، ومن خلال متابعتنا لكل ما يعرض من قضايا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإلهيات مثل: «رؤية الله في الآخرة» نجده يذهب إلى نفس الأدلة السمعية التى عرض لها الأشعري، بل يفسر الآيات ويؤولها بنفس التفسير والتأويل عند الأشعري، كذلك الحال في قضية الجبر والاختيار، كان يتابع الأشعري في فكرة الكسب الأشعرية من أن الفعل مخلوق

لله، والكسب للعبد، ويتضح أن إمامنا كان متسقًا مع نفسه في نظرته الكلامية والصوفية، وكما قلنا إن البعد الكلامي لا ينفصل انفصالاً تاماً عن البعد الصوفي، وإنما اقتضانا ذلك الضرورة المنهجية وطبيعة البحث.

- أثبت هذا البحث، أن القشيري كان متسقًا في فكره (إلى حد كبير) وأنه قد آن الأوان من أن يتبوأ إمامنا مكانته اللائقة في المدرسة الأشعرية، وحرى بنا نحن الدارسين أن نسلط الضوء عليه وأن نهتم بتراث القشيري، لأنه مازال جل مؤلفاته قابعًا في المكتبات وفي حاجة إلى الإحياء والتحقيق مثل: «اللمع في الاعتقاد» و«التيسير في الأصول» وغيرهما من المخطوطات.

●●●

الفصل الرابع:

# المنهج الوسط عند الماتريدية

## (دراسة نقدية مقارنة)

# مقدمة

الماتريدية من الفرق الكلامية الكبرى، في تاريخ علم الكلام.

أثارت العديد من القضايا والمشكلات، ورغم اجتهاد هذه المدرسة في محاولة منها، لتأسيس علم الكلام أو علم أصول الدين، إلا أنه - لظروف ما - لم تأخذ حظها من البحث والدراسة كما ينبغي أن يكون.

صحيح أننا لا ننكر أن هناك بعض الدراسات التي عالجت جانبًا أو أكثر من جوانبها- إلا أنه فيما نعتقد- ما زالت في حاجة إلى المزيد من البحث والدراسة، ولقد كان هذا أحد الدوافع التي دعتني إلى الاحتفاء بها.

ومن الملفت للنظر أن المدرسة الأشعرية، قد هيمنت على الأوساط الكلامية، وبطبيعة الحال اهتم المشتغلون بقضايا ومشكلات علم الكلام، بالمدارس الأكثر شهرة كالمعتزلة والأشاعرة والشيعة والخوارج وغيرهم، لدرجة أن المؤرخين من كُتَّاب التراجم والسِّير قد أغفلوا الاهتمام بعميد المدرسة الماتريدية أبي منصور الماتريدي.

وما زال جل تراث الماتريدية، مخطوطًا وقابعًا في المكتبات، وفي حاجة إلى الإحياء والتحقيق، إلا أنه لوحظ في الآونة الأخيرة الاهتمام بها وبتراثها، ولعل هذا ما يبعث على التفاؤل.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة حاولت أن تلقى الضوء على «المنهج الوسط» عند هذه المدرسة، وما يترتب على ذلك من قضايا ومشكلات.

ولقد قسمت دراستى إلى ثلاثة مباحث.

**في المبحث الأول:** عرضت فيه للخلفية الفكرية لنشأة هذه الفرقة (بصورة موجزة) وعرجت بعد ذلك، إلى عرضى لأبعاد المنهج والأدوات التي وظفتها هذه الفرقة للذود عن العقيدة الإسلامية، ثم ناقشت مفهوم الوسط عند هذه الفرقة، وفي نهاية المبحث ألمحت إلى أهم سماتها.

**وفي المبحث الثاني:** عرضت فيه لمشكلة الألوهية والبراهين المختلفة عليها، كما أشرت إلى تنزيه الألوهية، ثم انتهيت بعرضي لمشكلة الصفات الإلهية.

**وفي المبحث الثالث:** وقفت فيه على مشكلة كبرى وما يترتب على طرح المشكلة من مشكلة الجبر والاختيار، وما يترتب على طرح المشكلة من مشكلات فرعية أخرى مثل مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهى ومشكلة القبح والحسن العقليين.

●●●

## المبحث الأول

# الماتريدية لمحة عن النشأة والخلفية الفكرية

الماتريدية تنسب إلى أبي منصور الماتريدي، (٣٣٣هـ- ٩٤٤م)، رأس المدرسة ومؤسسها[١] ولد الماتريدي في العقد الرابع من القرن الثالث الهجرى، أى أنه ولد في عهد المتوكل الخليفة العباسى (٢٣٣- ٢٤٧) وأنه يتقدم في مولده على أبي الحسن الأشعري ببضع وعشرين سنة على الأقل[٢] قامت الماتريدية على يديه في أوائل القرن الرابع للهجرة، ويظهر أن مؤسسها كان مغموراً في حياته، ولم يعن به مؤرخو الفرق والطبقات بعد موته. فأهمله ابن النديم (٣٧٩=٩٨٧) الذي توفي بعده بنحو نصف قرن، مع أنه لم يغفل الأشعري برغم تعصبه للمعتزلة. ولم يعرض له ابن حزم في الفصل، مع أنه عرض لأبي حنيفة، كما أهمله البغدادى (صاحب الفَرْقُ بين الفرَق) ولم يشر إليه ابن خلدون في الفصل الذي عقده لعلم الكلام في المقدمة. معَ أنه نوه بمتكلمين كثيرين ومر به أصحاب طبقات الحنفية مرور الكرام[٣].

ومن حسن الحظ أن الماتريدية والأشعرية قد ظهرتا في وقت واحد وظروف متشابهة إلى حد ما ونعل هذا ما يدفع إلى العديد من التساؤلات والأطروحات.

**هل اختلاف الظروف السياسة إلى حد ما والهدوء النسبي في بلاد ما وراء النهر قد أثر في تفكير الماتريدية.**

---

(١) لم تخبرنا المصادر التاريخية عن تاريخ محدد لمولد الماتريدي، ولا عن أسرته وإن كان الرأى الراجح عن وفاته عند أصحاب الطبقات هو (٣٣٢هـ- ٩٩٤م)، انظر أيضًا:

The Encyclopadia of Islam Art Maturdi By Macdonald vol, lll p., 414.

(٢) انظر: دكتور إبراهيم عوضين: مقدمة تأويلات أهل السنة للماتريدي (١/ ١٢) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

(٣) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه (٢/ ٥٦) دار المعارف ١٩٧٦.

إن البيئة التي نشأ فيها أبو منصور الماتريدي كانت هادئة سياسيّاً فهي خالية من الصراع العنيف والتآمر الخفي[1].

ولقد تأثر أبو منصور الماتريدي بهذه البيئة في دروس العلوم العقلية كما درس العلوم النقلية درسًا متقنًا عميقًا، ووقف على دقائقها حتى صار إمامًا مبرزًا في الفقة والتأويل والكلام[2].

عاش أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعرى في عصر واحد كان يسعى للغرض الذي يسعى إليه الآخر، بيد أن أحدهما كان قريبا من معسكر الخصم، وهو الأشعرى فقد كان بالبصرة موطن الاعتزال والموطن الذي نبتت منه، وكانت المعركة بين الفقهاء والمحدثين وبين المعتزلة بالعراق التي كانت البصرة إحدى حواضره أما أبو منصور الماتريدي فقد كان بعيدًا عن موطن المعركة ولكن تردد صداها أرجاء الأرض التي يسكنها، فقد كان في بلاد ما وراء النهر معتزلة يرددون أقوال معتزلة العراق وقد تصدى لهم الماتريدي[3].

ويمكننا القول أن الماتريدية شعبة من شعب أهل السنة والجماعة وكما ذهب إلى ذلك نفر من الدارسين والباحثين(*).

لقد ظهرت الماتريدية في الوقت الذي ظهرت فيه الأشعرية، وهما معًا وليدتا ظروف اجتماعية وفكرية واحدة، جاءتا لسد حاجة ماسة تدعو إلى التخلص من غلو العقليين وعلى رأسهم المعتزلة وغلو النقليين وفي مقدمتهم الحنابلة، وحاولتا التوسط بينهما والتفانى في كثير من دعائم هذا التوسط ووسائلة ولم تختلفا إلا في بعض الفروع والتفاصيل[4].

---

(١) دكتور إبراهيم عوضين: مقدمة تأويلات أهل السنة للماتريدي ص١٤ .

(٢) المرجع السابق ص١٦ .

(٣) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٦٧، دار الفكر العربي.

(*) انظر على سبيل المثال: مقدمة الشيخ زاهد الكوثرى لكتاب: تبين كذب المفترى لابن عساكر دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ص ١٧، ١٩، أيضا دكتور على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام جزء أول دار المعارف الطبعة الثامنة ص ٢٣٤ وغيرهما من المؤلفات.

(٤) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص٥٦ .

وفصل بينهما المكان في البداية، فكانت الأشعرية في العراق والشام ثم امتدت إلى مصر، وكانت الماتريدية في سمرقند وبلاد ما وراء النهر، ولو قدر لهما أن نبتا في بيئة مشتركة لامتزجتا وكونتا مذهبا واحدًا[١].

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله كان من أشد الناس اتباعًا لأبي حنيفة رضى الله عنه في الأصول والفروع جميعًا[٢].

وقد تبين من الموازنات العلمية بين هذه الآراء التي أثِرَت عن الإمام أبي حنيفة شيخ فقهاء العراق والآراء التي قررها أبو منصور الماتريدي في كتبه وأنها متلاقية في جملة أصولها. لذلك قرر العلماء أن آراء أبي حنيفة في العقائد هي الأصل الذي تفرعت منه آراء الماتريدي[٣].

فالأشاعرة والماتريدية رغم أنهما قد اتفقا على المنطلق والغاية، إلا أننا فيما نتوقع أنهما يختلفان في الوسائل والنتائج فالماتريدية نظرًا لخلفيتها المرجعية في الاحتفاء بفكر أبي حنيفة الذي يعلى من شأن الاجتهاد والعقل، أو تغليب الدراية على الرواية في بعض الأحيان بخلاف الأشعرية التي تنتمى في خلفيتها المرجعية إلى الفكر الشافعى، مع الأخذ في الاعتبار أننا سنجد من أعلام الماتريدية من سيتبنى آراء أشعرية ومن الأشاعر ة من سيتبنى آراء ما تريدية.

ومن ثَمَّ فليس من قبيل المصادفة أنه عندما يطلق لفظ أهل السنة والجماعة، فإنما يعنى بذلك «الأشاعرة والماتريدية».

ويوضح لنا هذه الحقيقة بوضوح وجلاء المرحوم الدكتور التفتازانى بقوله: إن أهل

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص ٥٦، انظر أيضًا آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى (١/ ٣٦٢) نقله إلى العربية دكتور عبد الهادى أبو ريدة.

(٢) أبو المعين النسفى: التمهيد في أصول الدين، تحقيق دكتور عبد الحى قابيل ص١٧ دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ٣/ ٤ الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٤٣٣، دكتور عناية الله إبلاغ: الإمام الأعظم أبو حنيفة المتكلم (١/ ١٠٠) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٨٧م.

(٣) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٦٥.

السنة والجماعة، ليسوا فرقة بالمعنى الدقيق لكلمة فرقة، ولكنهم جماعة المسلمين كلها التي ترسمت سنة النبى وطريقة أصحابه في العقائد[1].

وكل ما فعله الأشعرى هو أنه صاغ مذهب تلك الجماعة صياغة كلامية، ودلل عليها بالبراهين العقلية، وإن كان قد سبقه إلى ذلك آخرون كالكلابى والقلانسى والمحاسبى ومن هنا أمكن القول بأن مذهب الأشعرى ليس إلا عقائد أهل السنة في صورة عقلية منهجية[2].

ولكن يبدو أن الأشعرى لم يكن هو وحده في عصره الذي لجأ إلى الدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية، وإنما كان يعاصره متكلم آخر توخى تحقيق نفس الهدف هو أبو منصور الماتريدي والذي كان بينه وبين الأشعري خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد[3].

فالماتريدية كمذهب له مريدون كثيرون، منتشر الآن في بلاد ما وراء النهر وكذلك في الهند وتركيا[4]. ومن ثَمَّ فهو يحتاج إلى وقفة تأمل، ومعالجة منهجية. مع الأخذ في الاعتبار أن المذهب الأشعرى مع- رفيقه الماتريدي- صاحب الهيمنة على الأوساط الكلامية في الجامعات السنية في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، لولا منافسة الأفكار التي يشيعها أتباع ابن تيمية[5].

ولعل هذا العرض، يمهد لنا طرح «إشكالية المنهج» عند الماتريدية؟.

**المنهج عند الماتريدية**

ذهبنا في تمهيدنا للدراسة أن الماتريدية، فرقة لها وزنها الذي لا يقلل منه في تاريخ علم الكلام، ومن ثَمَّ فنعتقد أن طرح موضوع المنهج عند هذه الفرقة بمثابة مقدمة ضرورية لتفهم القضايا والموضوعات التي عالجتها.

---

(١) دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص٦٠ دار الثقافة للنشر والتوزيع.

(٢، ٣) المرجع السابق ص٦١.

(٤) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربى ص٤٣٣.

(٥) دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص٨٩، مكتبة وهبة بالقاهرة طبعة ثانية ١٩٩١.

فالمنهج - فيما نعتقد- من أهم الموضوعات، لمعالجة قضايا الفلسفة وعلم الكلام[1]. والماتريدية كفرقة كبرى منذ تأسيسها على يد أبي منصور الماتريدي إلى أن تطورت ونمت عند أعلامها أمثال: أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ= ١١٨١م) البزودي (٤٩٣هـ)، الصابوني (٥٨٠هـ= ١١٨١م) وغيرهم، قد أرست قواعد منهجية، ولعل من المفيد أن نحاول قدر الإمكان استخراج هذه القواعد من خلال دراستنا للمذهب الماتريدي، إذ أن هذا يجلو الغبار في معالجتنا للمشكلات التي تعن لنا.

وكما هو معلوم، أن علم «أصول الدين»، أو علم الكلام، هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية، ورئيس العلوم الدينية، وكون معلوماته العقائد الإسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهنيه الحجج القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية[2].

لهذا سنرى، أن هذه الفرقة، قد وظفت وسائل عدة للذود عن العقيدة والدفاع عنها، بالأدلة العقلية المنطقية والبراهين التي لا مجال للشك فيها[3] وسنحاول أن نشير إليها.

**١- الدليل العقلي:**

لاريب أن معظم المدارس الكلامية، يستندون إلى الدليل العقلي لتقرير صحة الأصول الاعتقادية، وما بين التوسط بينهما أو جنوح أحدهما على حساب الآخر (العقل والنقل) يبدو الاختلاف في المدارس الكلامية، عدا فرق قليلة لم تأخذ حظها من العقل مثل الحشوية الذين يلتزمون بالفهم الحرفي للنصوص[4].

---

(١) انظر: دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٣ وما بعدها، دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤ دكتور جمال رجب سيدبي: أبو البركات البغدادى وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدى من فلسفة ابن سينا) ص ٣٠ مكتبة وهبة طبعة أولى ١٩٩٦.

(٢) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية تحقيق أحمد حجازى ص١٢ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٨م، انظر أيضًا: مقدمة ابن خلدون (الجزء الثالث) تحقيق وتعليق دكتور على عبد الواحد وافي ص١٠٦٩ دار نهضة مصر يقول ابن خلدون عن علم الكلام: (هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة).

(٣) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٦٦.

(٤) انظر: د كتورحسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص٧٥.

لقد آمنت الماتريدية بالنظر العقلي، والدليل العقلي، فالعقل لايضاد النقل بل يوافقه ويشهد له، ولكن العقل عند الماتريدية يختلف عن النظر العقلي عند غيره من الفرق الأخرى كالمعتزلة، فالعقل المنضبط بضوابط الشرع، في حين أن المنزع العقلي عند المعتزلة قد جاوز حده انطلاقًا من الأصول الخمسة التي انطلقوا منها في تأسيسهم للمذهب، لدرجة أن الزمخشري وهو من هو في مجال التفسير، قد ذهب شططا في بعض تفسيراته، نظرًا لاعتماده على هذه الأصول كمنطلقات في التفسير(١)، وفي حين أن الماتريدية يعتمد على العقل والنقل معًا في تفسير القرآن(٢).

ويري التفتازاني أن أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء. ووجه الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق وإلا فإن كان آلة غير المدرك، فالحواس وإلا فالعقل، وإنما الحواس والأخبار وطرق للعقل في الإدراك(٣).

والماتريدية قد أعطت للعقل مجالا فسيحًا، فأبو المعين النسفي، خير مناصر للمذهب الماتريدي يعتمد في منهجه على العقل والحواس السليمة والخبر الصادق طرقًا للمعرفة ويرفض استحسان القلب والإلهام(٤) كما أن الماتريدي مؤسس المذهب لايألو جهدًا في التأكيد على أن السبل الموصلة للعلم هي العيان والأخبار والنظر (٥) وعلى هذا يرفض الماتريدي التقليد كطريق للاعتقاد(٦).

---

(١) انظر: دكتور يوسف القرضاوي: المنهج الأمثل في التفسير، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) السنة الحادية والعشرين ص ٤٣، أيضًا بالنسبة لموقف المعتزلة من العقل يمكن الرجوع إلى العديد من المصادر التي عالجت هذا الجانب: دكتور أحمد صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ٣٨، دكتور على الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة ص١٨ دار بوسلامة للطباعة والنشر ط٢ تونس، مستجى زاده: المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين ص٣٠، دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص٩٠.

(٢) انظر: مقدمة تأويلات أهل السنة للماتريدي ص٢٩ تحقيق دكتور إبراهيم عوضين المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٣) التفتازاني: شرح العقائد النسفية مكتبة الكليات الأزهرية تحقيق دكتور أحمد حجازى القاهرة ص١٥.

(٤) دكتور عبد الحي قابيل: أبو المعين النسفى ،آراؤه الكلامية (رسالة ماجستير) مخطوط بجامعة القاهرة ص٧٠- وما بعدها.

(٥) أبو منصور الماتريدي: التوحيد، تحقيق دكتور فتح الله خليق ص٧ دار الجامعات بالإسكندرية، مستجى زاده: المسالك في الخلافات بين الحكماء والمتكلمين ص١١٨، الإمام البياضي: إشارات المرام ص٧٦.

(٦) الماتريدي: التوحيد ص١، دكتور فتح الله خليف: مقدمة التوحيد للماتريدي صفحة ص ٢٦-٢٩ (وهي مقدمة طيبة ومدخل هام لكتاب التوحيد).

**٢- الجدل:**

ذهب علماء الكلام إلى طريقة الجدل في محاولة منهم، لإفحام الخصم، والانتصار عليه، والماتريدية لم تكن بدعًا في هذا الأمر، فابتداء بأبي المنصور الماتريدي وأبي المعين النسفي وغيره أمثال البزدوي يستخدمون الجدل كوسيلة للمحاجة والإقناع، فالبزدوى في كتابه أصول الدين يسلك منهج المتكلمين الذي يقوم على الجدل الذي يرمي إلى إفحام الخصم وهذا المنهج له سلبياته، ولم يسلم منها البزودي في عرضه فمن أجل إفحام الخصم يستخدم صيغًا جدلية لمناظرة الخصم تتيح له استقصاء كل الفروض الممكنة التي يتناولها ويورد تلك الفروض المشهورة عند المتكلمين، كذلك يستخدم طريقة الإلزام، وهي إلزام الخصم لوازم قوله وإضافتها إليه إضافة قوله نفسه فهو يلزم الخصم نتيجة أقواله، وهذه النتيجة لم يقلها الخصم بل يرفضها لو عرضت عليه وهذه الطريق القصد منها إفحام الخصم وإظهار بطلان آرائه وما تؤدى إليه من فساد[1] ولم يسلم هذا النهج من أن يوجه إليه ابن رشد نقدًا عنيفًا وخاصة عند الأشاعرة[2] ويبدو أن ظروف وثقافة العصر قد هيأت الجو لظهور مثل هذا النهج وفي هذا الصدد يقول محقق كتاب تبصره الأدلة لأبى المعين النسفى: يتألف الكتاب في معظمه إلى جانب عرض العقيدة من جدل يبغى مؤلفه منه إثبات رأية ودحض آراء الخصوم أكثر من اهتمامه بالوصول إلى الحقيقة بتجرد[3].

**٣- التأويل:**

ذهبت الماتريدية إلى التأويل(*) في معالجة القضايا الكلامية، ولسنا أدل من

---

(١) دكتور على عبد الفتاح المغربي: أبو اليسر البزدوى وآراؤه الكلاميةص١٤، الصدر لخدمات الطباعة ط. أولى سنة ١٩٩٣.

(٢) دكتور عاطف العراقي المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد ص٤٨، دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤.

(٣) انظر: كلود سلامة: مقدمة تحقيق وتعليق على «تبصرة الأدلة لأبى المعين النسفى (جزء أول) المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق سنة ١٩٩٣م (ح).

(*) انظر: الشيخ محمد حسين الذهبي في كتابه: التفسير والمفسرون ١/ ٢٣ مكتبة وهبة ١٩٩٢ يفرق بين التفسير والتأويل بقوله: إن التفسير ما كان راجعا إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعًا إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ أو عن بعض الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من توازن ووقائع، وخالطوا رسول الله ﷺ ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معانى القرآن الكريم =

تسمية كتابه «تأويلات أهل السنة» للماتريدي، وهو أوضح بيانا وأكثر تناسفا من كتاب التوحيد، وقد أشار إلى شيء من هذا الإمام البزدوى أحد أعلام الماتريدية، ولهذا نرى أن الماتريدية إذا كانت قد تمسكت بالنظر العقلي، إلا أنها كانت تلجأ في بعض الأحيان إلى التأويل في ضوء المعايير العلمية، ففي تفسير القرآن يحمل المتشابه على المحكم فيؤول المتشابه على ضوء ما يدل عليه المحكم، فإن لم تكن عند المؤمن الطاقة العقلية فالتأويل أسلم. فهو يفسر القرآن ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، لأن القرآن لا يضرب بعضه بعضا. ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا[1] وواضح من هذا أن الماتريدي يتبع طريقة تفسير القرآن بالقرآن لا تفسيره بمجرد العقل والرأى، كما يفعل المعتزلة تأييدًا لآرائهم، بل التفسير بالرأى عنده ممنوع شرعا. فهو يقول:

التفسير هو القطع على أن المراد باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به على أن المراد يكون تفسيرًا صحيحا مستحسنا، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع به فهو تفسير بالرأى، وهو حرام لأنه شهادة على الله تعالى بما لايأمن أن يكون كذبًا[2].

والفرق بين منهج الماتريدي والمعتزلة من هذه الناحية واضح فالمعتزلة يقرون أصولهم بدلائل العقل ثم يقدمون النصوص تأييدا لها، وإذا تعارضت النصوص مع أصولهم أولوا النصوص ليجعلوها موافقة لأصولهم، أما الماتريدي، فهو يثبت عقائد أهل السنة بالنصوص المحكمات، ثم يبرهن عليها بالدلائل العقلية على وجه الدفع والرد على شبهات المخالفين ويرى أننا إذا فهمنا النصوص على ضوء الآيات المحكمات فلن يوجد اختلاف حقيقى بينها وبين العقل السليم[3].

---

= وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل والترجيح يعتمد على الاجتهاد ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق ومعرفة الأساليب العربية واستنباط المعانى من كل ذلك.

(١) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٦٨، انظر ايضا: مستجي زاده: المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين ص٧١.

(٢) راجع: مقدمة تفسير الماتريدي «تأويلات أهل السنة» ١/ ٢٧ تحقيق وتعليق دكتور إبراهيم عوضين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

(٣) أبو الخير محمد أيوب: العقيدة الماتريدية (مخطوط) بجامعة القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٨٣.

لقد كان حرص الماتريدي شديداً بخصوص عدم التوسع في التأويل، واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة، إدراكًا منه لمغبة التوسع فيه، ومن بعده نجد الغزالى يحذر كذلك من الذهاب إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو عن الأفهام وأن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها(١).

**٤- القياس الأرسطى:**

القياس أحد الجوانب الهامة التي اهتمت به الماتريدية، لا شك أن الماتريدية، ظهرت كفرقة بعد أن اكتمل نشأة علم الكلام ونضج واستوى وتأثر بالثقافة اليونانية، واستعار من أسلحتها القياس الأرسطى ومن خلال معالجتنا لباقى الدراسة سيتضح لنا مقدار هذا البعد، فلقد استعار أبو منصور الماتريدي وأبو المعين النسفى وغيرهما من أعلام هذه المدرسة القياس، وكما هو معلوم أن القياس الأرسطى يعد صحيحًا إذا ما بنى على مقدمات صحيحة.

وذهب المرحوم الدكتور النشار إلى أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف، فبينما القياس الأرسطاليسي هو حركة فكرية يتنقل فيها العقل من حكم كلى إلى أحكام جزئية، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى - لوجود جامع بينهما - بواسطة تحقيق علمى دقيق(٢).

ومن جانبنا نختلف مع هذا الحكم، صحيح أننا لا ننكر أن علماء الكلام، هم علماء أصول في المبدأ والأساس ومن ثَمَّ فهم قد عرفوا القياس الأصولى، بل لو نظرنا إلى أبي منصور الماتريدي، فلقد كان أصوليا حنفيا وفي نفس الآن لم ينج من استخدام القياس الأرسطى، ومن ثَمَّ فنعتقد أن المسلمين قد عرفوا القياس -وكما سيتضح- وتأثروا به، وقد أشار إلى شيء من هذا أستاذنا الجليل المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور في دراسته عن أورجانون أرسطو في العالم العربى(٣).

---

(١) دكتور على عبد الفتاح المغربى: أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ١٩٨٥ ص ٧٨، ٧٩. مكتبة وهبة بالقاهرة طبعة أولى.

(٢) دكتور على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام (١/ ٤٠) دار المعارف الطبعة الثامنة.

(3) Dr. Madkour: L'organon d'aristoe dans le monde arabe, p,26.

انظر أيضًا: دكتور حسن عبدالحميد: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربى الإسلامي» المنهج في النسق، الفقهى الإسلامي» حوليه كلية الآداب- جامعة الكويت ١٩٨٧ م ص٦٦ وما بعدها.

## ٥- قياس الغائب على الشاهد:

هذا الدليل من الأدلة التي شغلت علماء الكلام، وهو أيضًا من الأدلة التي وجه إليها سهام النقد، بعنف وضراوة في تاريخ علم الكلام، ولقد عرض له معظم المدارس الكلامية، وهو في أصله مفهوم أصولى فقهى وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به، ويعرف الأصوليون القياس بأنه «إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوى في علة الحكم»[١] ولكن الخطورة أن علماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصلى وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام ونشأ ما نشأ من مشكلات جرت العديد من الانتقادات لمسلكهم هذا. وفي هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعي يقول: القياس الفقهى قد يكون مشروعًا ومبررًا تمامًا ما دام الأصل والفرع مشتركين في العلة، أي في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) أما بالنسبة للمسائل الإلهية، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك؟

وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على ذات الله - تعالى- وما يتصل بها من صفات أو أفعال؟ تلك هي أزمة هذا القياس الكلامي ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعادوه من أصول الفقه، وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه، وشتان بين بحث موضوعه الوقائع المادية، أو أفعال المكلفين وآخر موضوعه ذات الله ليس كمثله شيء[٢].

يرى الماتريدي، أن الكتابة تدل على الكاتب، وما لا يدل على كيفيته أو مثله لا يجوز أن يكون ملكًا أو بشرًا أو جنا، فتكون الكتابة غير دالة على مائية الكاتب وكيفيته ولا على مثلها، وهي تدل على كاتب ما، فمثله العالم- بما فيه - يدل على محدث ما لا يدل على كيفيته ومائيته وكذلك البناء والنسخ والبخر والصناعات، لذلك القياس في إثبات صانع العالم، بما فيه من العجائب والأشياء التي لا يحتمل كونها إلا بحكيم عليم ولا يجب به تعرف الكيفية له والمائية[٣]. وفي موضع آخر

---

(١) دكتور يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية ص ١٦٥ دار النهضة العربية ط٣ سنة ١٩٩٤م، الغزالى: المستصفى ٢/٢٢٨..

(٢) دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٧٦.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص٢٩.

يقول: ثم لا نعلم كتابة بلا كاتب، ولا تفرقا إلا بمفرق، وكذلك الاجتماع وكذلك السكون والحركة فيلزم من جمله كالعالم ذلك، إذ هو مؤلف مفرق، بل الاعجوبة في تأليف العالم أدفع، فهو أحق أن لا يتفرق إلا يجتمع الا بغيره ثم كل ما في الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان فمثله جميع العالم[1].

ويبدو أن قياس الغائب على الشاهد، كان له نتائج غير موضوعية عند علماء الكلام فنظرية الصلاح والإصلاح، أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها إلى غاية، وهي نفع العباد، فالله يقصد في لأفعاله إلى صلاح العباد ومن المعتزلة من قال بأنه يجب على الله أن يعمل ما فيه صلاح الأصلح. فكل عمل من أعمال الله على رأيهم لا بد أن يقصد به إلى خير العباد وصلاحهم وجمهور المعتزلة يقولون لا بد أن يقصد ما هو الأصلح لهم.

على كل حال فالمعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية، وكان أصح توجيها لأعماله إلى هذه الغاية، فالله لا بد أن تكون له غاية، وأن يوجه أعماله إليها وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم، فلسنا نعلم من الله ما يمكننا من هذا الحكم، ولو كانت له غايته كما يقولون فكيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنسانى؟[2].

ولا شك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهى كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفاتهم قصور العقل الإنسانى عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه. لقد كان يمكنهم الإيمان بأحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحموا أنفسهم في الجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقا لمبدأ الصلاح والإصلاح[3].

---

(١) الماتريدي: التوحيد ص ١٥.

(٢) أحمد أمين: ضحى الإسلام (٣/ ٤٧، مكتبة النهضة المصرية طبعة تاسعة ١٩٧٨ ص٤٧، دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص١٠.

(٣) دكتور أحمد محمود صبحى: في علم الكلام ٢/ ٣٨.

ومما يدعو للدهشة حقاً أن المتكلمين تركوا أدلة القرآن ولجأوا إلى هذه الأدلة التي تقوم على أساس من الجدل، وتنطوي أحياناً على مماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني[1].

أعتقد أنه قد اتضح لنا بما لا يدع مجالاً للشك، أن الماتريدية، قد تأثرت بروافد عدة، في تشكيل منهجها الكلامى، الدليل العقلي، الأسلوب الجدلى، القياس الأرسطى، وقياس الغائب على الشاهد وغيره.. من أساليب، حاولنا أن نلقى الضوء والظلال - قدر المستطاع - على أبعاد هذا المنهج عند هذه المدرسة، ولعل أحد التساؤلات التي تطل برأسها على نفس الباحث، ما هي سمات هذا المنهج؟ وهل استطاعت الماتريدية أن تنجح في التوسط بين العقل والنقل؟ وما حقيقة الاختلاف بينها وبين الأشاعرة؟

لعل الصفحات القادمة تميط اللثام عن مثل هذه التساؤلات؟

●●●

(١) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص١٨.

## وسطية المنهج عند الماتريدية

نود أن نشير إلى أن الماتريدية، حاولت أن تتوسط بين العقليين والنقليين قدر الإمكان، ويبدو أن الظروف السياسية الهادئة في بلاد ما وراء النهر نسبياً عن مثيلاتها في عاصمة الخلافة في العراق، قد أتاحت عمق الفكرة ونضوجها أكثر عند الماتريدية. لقد كان خصوم الأشاعرة من الفرق الأخرى خصومًا شداد المراس، ومن ثَمَّ نجد أن الأشعري يتمسك بالنقل تمسكًا شديدًا في بداية حياته وخاصة في كتابه «الإبانة» ثم يتطور وينزع تجاه العقل في كتابه «اللمع» على حين نجد أن الماتريدية، تطورت المدرسة عند أعلامها مع المحافظة على أفكار عميدها الماتريدي.

لقد كان من أهم أسباب ظهور المنهج الوسط في تاريخ علم الكلام، أفول نجم المعتزلة، وكان أهل السنة ينظرون إليهم في القرن الثالث بعين الكراهية، لقد حملوهم مسئولية الفتن والاختلاف فضلا عن أن المجتمع الإسلامي قد ضاق ذرعًا بتصورهم العقلي الجاف للموضوعات الإلهية، ولم تكن في نظريات المعتزلة ما تشبع العاطفة الدينية للرجل العادي، ولم يكونوا يأبهون بأن يجيبوا العامة في آرائهم، فقد عاشوا كأية فرقة تستند إلى العقل، أنهم فئة فكرية أو أقلية مثقفة يسودها الاستعلاء الفكري على تصورات العامة ووجدانهم، بل إن في آراء المعتزلة ما يصدم عواطف الجماهير، ولم يترددوا في إعلان هذه الآراء في المواقف التي تقتضي العاطفة والمشاركة الوجدانية من هذه الآراء إنكار الشفاعة في الكبائر، أو عدم نفع الدعاء أو الاستغفار للميت[١].

ورغم ما قيل عن المعتزلة، وما ذهبوا إليه من تطرف في منزعهم العقلي إلا أنني أحب أن أقرر حقيقة مهمة، وهو أنه بالرغم من ذلك، فلقد كان للمعتزلة موقف مشهود، للذود عن حياض العقيدة في ظل ظروف الآراء والأفكار المناوئة للعقيدة، ومن ثَمَّ ينبغي أن نكون منصفين في نظرتنا لحركة التاريخ لا أن نشيد محاكم تفتيش للآراء والأفكار. وإلى مثل هذا الرأي ذهب نفر من الدارسين والباحثين[٢].

---

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٤٤.

(٢) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٢٧.

ويبدو أن موقف المعتزلة الصلب في محاجة مثل هذه التيارات هو السبب فيما ذهبت إليه من إعلاء للعقل، وفي هذا الصدد يذهب الشيخ أبو زهرة إلى أن كل مجادلة نوع من النزال، والمحارب مأخوذ بطريقة محاربه في القتال مقيد بأسلحته متعرف لخططه دارس لمراميه، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثرًا بخصمه، أخذ عنه بعض مناهجه، فالمعتزلة قد سرى إليهم بعض من تفكير مخالفيهم، وإن لم يكن جوهرياً، وليس من شأنه أن يغير عقيدتهم أو يخرجهم من الإسلام، أو ينقص من جهادهم في مناقشة المهاجمين[1].

ورغم ظهور الأشعرية والماتريدية، في وقت واحد وفي ظروف متشابهة ومحاولة كل منهما أن تبغي الحلول الوسط، في منهجها الكلامي إلا أنه والحق يقال إن الماتريدية كانت أكثر عقلانية واتساقًا في منهجها عن نظيرتها الأشعرية، والوسط هنا في النهج نعني به وسطًا اعتبارياً فقط، نعني مدى النجاح في محاولة التوفيق بين العقل والنقل في توازن لا يخل هذا بذاك وسيتضح ذلك بصورة أكثر وضوحًا من خلال معالجتنا للقضايا والمشكلات.

لقد حاولت الماتريدية أن توازن بين العقل والنقل، لأن ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، إذ النقل مستند إلى العقل مفتقر إليه، النقل يستند إلى صدق الرسول، ولا يعرف صدق الرسول إلا بالعقل، أنه لا يمكن إثبات صدق الرسول بالنقل إنه إذا عارضت الظواهر النقلية براهين العقل، أو قامت الدلائل العقلية القاطعة على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة النقل يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فإنه باطل أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفيته دلالة المعجزة على صدق الرسول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فالقدح في العقل الصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا[2].

---

(١) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٢٧.

(٢) الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٢٢.

ويذهب نفر من الدارسين إلى أن الأشاعرة والماتريدية قد لجأوا للدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية، وإن كان بينهما خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد. ورغم ما بينهما من شبه والتقاء، إلا أنه ليس بين أيدينا الدليل الواضح على الصلة المباشرة بينهما(١).

ويرى الدكتور مدكور أن بعد المكان فصل بينهما فكانت الأشعرية في العراق والشام ثم امتدت إلى مصر، وكانت الماتريدية في سمرقند وبلاد ماوراء النهر، لو قدر لهما أن نبتا في بيئة مشتركة لامتزجتا، وكونتا مذهبًا واحدًا، ويظهر أن اختلاف وجهة النظر الفقهية بينهما كانت باعثًا على التنافس وعاملا من عوامل تنازع البقاء، فأيد الأحناف الماتريدية، وصعدوا بها إلى أبي حنيفة نفسه وأيد الشافعية والمالكية الأشعرية، وبذلوا جهدًا واضحًا في نشرها بحيث امتدت إلى بلاد الأندلس وشمال أفريقيا ولم تلبث أن أضحت العقيدة الرسمية لأهل السنة(٢).

وإذا كان بعض الباحثين يعتقد أن الخلافات بينهما يسيرة، فإن البعض الآخر قد صعد بها إلى عشر مسائل، وهذا ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده في تعليقه على العقائد العضدية، وأن الخلاف فيها لفظي(٣).

ويذهب الشيخ الكوثري إلى أن أبا منصور جرى على الاعتدال التام في إنظاره فأعطى النقل حقه والعمل حكمته، والماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة

(١) انظر: دكتور على عبد الفتاح المغربي: أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية ص٦.

(٢) دكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه ص٥٦.

(٣) انظر: الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٦٧ ويذهب المرحوم أحمد أمين في كتابه: ظهر الإسلام، دار النهضة المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٨٢ ص٩٢ بقوله: وقد ألفت كتب في حصر المسائل التى اختلف فيها الماتريدي والأشعري ربما أوصلها بعضهم إلى أربعين مسألة والناظر إليها يرى أنها ليست بذات خطر كبير مثل: هل البقاء هو الوجود أم غيره؟ ومثل: هل الوجود زائد عن الذات أم عينها وكاختلافهم في تفسير صفة القدرة والإرادة والكلام وفي تفسير لزوم الحكمة في أفعاله تعالى، وهل العفو عن الكافر يجوز، وهل الإيمان بالله واجب بالعقل أو لا؟ وهل السعادة والشقاوة تتبادلان أو لا؟ إلى آخر هذه المسائل التى لا تعد من الأركان ويمكن الرجوع لمصادر أخرى فى هذا الصدد: الإمام البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٥٣- ٥٦ مطبعة عيسى البابلي الحلبي، ابن عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، عبد الله بن عثمان بن موسى: خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية مخطوط دار الكتب رقم ٣٤٤١ج.

والمعتزلة[1]، ورغم أننا نعلم أن الشيخ الكوثري ماتريدي أصيل، إلا أن حكمه هذا أقرب إلى الموضوعية، فالماتريدية أخذت من الأشاعرة بطرف ومن المعتزلة بالطرف الآخر، وحاولت أن تفرز لنا موقفًا معرفياً أكثر اتساقًا وانسجامًا.

وفي الحقيقة أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ليس خلافًا جوهرياً في الأصول والغايات، وإنما هو خلاف معنوي، لكنه في التفاريع التي لا يجرى في خلافها التبديع.

ويمكننا أن نلخص الموقف السابق حول تقييم فكر الماتريدية المنهجي إلى ثلاثة آراء:

١- الرأي الأول: يرى أنها وسط بين الأشاعرة والمعتزلة[2].

٢- الرأي الثاني: يرى أنها إلى المعتزلة أقرب[3].

٣- الرأي الثالث: يرى أنها إلى الأشاعرة أقرب[4].

وفي ظننا هم إلى الأشاعرة أقرب، صحيح أننا لا ننكر أن الماتريدية قد تأثرت بالمعتزلة في بعض الجوانب مثل مسألة الحسن والقبح العقليين، وحرية الإرادة، ومعرفة الله بالعقل وغيرهم من القضايا والموضوعات، إلا أنها قد استعارت العديد من الجوانب المعتزلية ووظفتها معرفياً طبقًا لنهجها الوسط ومنطلقاتها الفكرية.

أقول إن المنطلقات الفكرية عند الماتريدية تختلف عن المنطلقات الفكرية عند المعتزلة، فالتأويل في مفهومه عند المعتزلة يختلف عن التأويل عند الماتريدية، ومن ثَمَّ ترتب على ذلك اختلاف النتائج والغايات، ولعل الحكم الموضوعي الذي يزعمه كاتب

---

(١) الشيخ زاهد الكوثري: مقدمة تبين كذب المفترى لابن عساكر ص١٩، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، طبعة ثانية ١٣٩٩هـ.

(٢) أبو الخير أيوب، العقيدة الماتريدية ص ٢٨٣، الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص٢١٢، ٢١٣، دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٤٤، دكتور محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٣٢٣ دار المعرفة الجامعية.

(٣) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص١٩، جولد تسيهر: العقيدة والشريعة- في الإسلام ترجمة محمد يوسف ص٩٩ موسى دار الكتب المصرية ١٩٤٦، عبد الحي قابيل: أبو المعين النسفى وآراؤه الكلامية (رسالة ماجستير) مخطوط بجامعة القاهرة ص٢٣، محمود إسماعيل: علم الكلام بين الدين والسياسة مجلة القاهرة العدد ١٧٥ يونيو ١٩٩٧ ص٤٧.

(٤) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ٢/ ٢٧، ٤٧، ٥٦، دكتور فتح الله خليف: مقدمة التوحيد للماتريدي ص٢٠ وما بعدها، دكتور حسن الشافعي: مدخل إلى علم الكلام ص٧٣.

هذه السطور أن الماتريدية أقرب إلى الأشاعرة نسبًا ومنطلقًا، ومن ثَمَّ اتفقا في كثير من النتائج والغايات -كما سنعرض- مثل قضية الذات والصفات، ورؤية الله في الآخرة، والشفاعة، وعذاب القبر ونعيمه وغيرهم من الموضوعات. وإن كنا لا ننكر أن الماتريدية أكثر تحررًا في نظرها العقلي من الأشاعرة[1] ولعل هذا ما حدا بالمستشرق ماكدونالد أن يعزي فكر الشيخ محمد عبده إلى الماتريدية في جوانبه الكلامية[2].

**سمات المنهج عند الماتريدية:**

لعلنا بعد هذا العرض نستطيع أن نشير إلى أهم خصائص المنهج عند هذه المدرسة.

**١ - الأصالة والابتكار:**

يتميز فكر الماتريدية، بالأصالة، فهي تحاول أن تؤسس معالجتها على ضوء من فكر السلف في النقل والإثبات، والمحافظة على ثوابت العقيدة، كحقيقة الألوهية، والبعث، والحشر، والشفاعة وغيرهم من القضايا وتطلق للعقل حرية البحث والفكر والاجتهاد في الأمور الاجتهادية، أما الأمور التكليفية فهم سلفيون بكل ما تحمل هذه الكلمة من معان.

**٢- رفض التقليد:**

من أهم ما يميز هذه الفرقة، أنهم يرفضون التقليد، أو الحلول الجاهزة -إن صح التعبير- للقضايا والمشكلات، ويبدو أن تأثرهم بفقه أبي حنيفة، كان وراء ذلك، فأبو منصور الماتريدي يشير إلى ذلك: فإنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النِّحَل في الدين، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة أن الذي عليه حق، والذي عليه غيره باطل، على اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده[3].

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام ص٩٩.

(٢) انظر: Macdonald: The Encyclopadice of Islam Art Maturdi vol, III P,415.

ولعل هذه الإشارة من المستشرق ماكدونالد تحتاج إلى بحث بتمامه، حول (هل كان الشيخ محمد عبده ماتريديًا) ومن خلال المقارنة والموازنة والتحليل لن يعدم الباحث أوجه شبه ونظائر بين محمد عبده والماتريدية.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص١.

٣- الحس النقدي:

يبدو أن من أخص سمات المدرسة الماتريدية، بروز الحس النقدي عند هذه المدرسة، فلقد كان لها موقف نقدي للعديد من الآراء والأفكار، وكان لأبي منصور صولات وجولات، فقد رد على المعتزلة ونقض أصولهم الخمسة وتعقب الكعبي بالذات، إمام أهل الأرض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدي فنقض آراءه ومؤلفاته[١] وغيره كثير من المواقف النقدية، التي تميز هذه المدرسة بالحس النقدي، وهو من أخص خصائص التفكير الفلسفي الكلامي الأصيل[٢].

●●●

(١) انظر: دكتور فتح الله خليف: مقدمة التوحيد للماتريدي ص٦ دار الجامعات بالإسكندرية.

(٢) انظر: دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص١٩ دار المعارف ط٢، ١٩٨٤.

## المبحث الثاني

# الألوهية ومشكلاتها

### أولاً: مشكلة الذات

شغلت قضية الألوهية الفلاسفة وعلماء الكلام، ولم تكن الماتريدية بدعًا في هذا المجال، بل حاولت أن تقدم معالجة لهذا الجانب، ولا شك أن قضية «الذات الإلهية»، مرتبطة بقضية الصفات، ولكن سنحاول أن نلقي الضوء على حقيقة الألوهية والبرهنة عليها ثم نعقبها بالحديث عن الصفات.

ذهبت الماتريدية إلى أن معرفة الله تعالى واجبة عقلاً، لا شرعًا وأنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم معرفته بعقولهم(١). وعلى هذا لم تختلف الماتريدية عن المعتزلة والأشاعرة.

ويمكننا أن نشير إلى بعض هذه البراهين على حقيقة الألوهية، ولعل أول هذه البراهين برهان الحدوث.

- حدوث العالم يدل على المحدث.

انطلقت الماتريدية تؤسس هذا البرهان من وجود الموجودات والأشياء في هذا العالم، عن محدث أحدثها وأوجدها، ويذهب الماتريدي إلى أن الدلالة على محدث العالم واحد لا أكثر السمع والعقل وشهادة العالم بالخلقة(٢).

ودلالة العقل، أنه لو كان أكثر من واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالاصطلاح وفي ذلك فساد الربوبية، ومعنى آخر أن كل شيء يريد أحد ممن ينسب إليه إثباته يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه وكذلك في الإبقاء والإفناء، وفي ذلك تناقض وتناف فدل الوجود على محدث العالم واحد.

---

(١) مستجى زادة: المسالك في الخلافيات بين الحكماء المتعلمين تحقيق دكتور عبد الحي قابيل ص١١٨ دار الهداية ١٩٩٦ .

(٢) الماتريدي: التوحيد ص١٩.

يذهب البزدوي إلى إثبات حدوث العالم وإبطال القول بقدمه، وذلك دليل على وجود الله تعالى، فهذا العالم حادث ولابد له من محدث لأن حدوث شيء من غير إحداث محدث مستحيل - ولا يجوز أن يحدث بنفسه لأنه لو حدث بنفسه لم يكن حدوثه في زمان دون زمان أولى فيؤدي إلى أن لا يحدث فدل على أنه حادث بإحداث محدث مختار اختار إحداثه في زمن خاص وهو الله تعالى[1].

ويرى الماتريدي أنه ليس من الممكن أن ينكر أحد من الناس حدوث نفسه، إذ لو ادعى أحد لنفسه القدم لعرف من تلقاء ذاته أنه كاذب ولكذب الناس جميعًا. وإذن فمن الممكن استنباط دليل على النحو الآتي: لا أحياء جميعها حادثة. . الأحياء تستخدم الأشياد غير الحية فتؤدي هاتان المقدمتان في رأي الماتريدي إلى أن جميع الأشياء غير الحية حادثة[2].

وينقد الدكتور محمود قاسم الماتريدي فيما ذهب إليه بصدد هذا الدليل، لأننا أمام قياس من الشكل الثالث وأن النتيجة الطبيعية له هي: بعض الحادث يستخدم الأشياء غير الحية. فأي صلة إذن بين هذه النتيجة وبين إثبات حدوث العالم في جميع أجزاءه الحية وغير الحية[3].

ومهما يكن من أمر، فإن الماتريدية قد وظفت هذا الدليل في نسقها الكلامي، رغم ما يوجه إليه من انتقادات. وفي النهاية نستطيع القول بأن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثًا أي مخلوقًا من العدم وليس قديمًا أي موجودًا من مادة أزلية[4].

**دليل التمانع:**

من الأدلة التي راقت لكثير من المتكلمين، فنجده لدى الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية على حد سواء. وينبني هذا الدليل على ما جاء في كتاب الله مثل قوله تعالى: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

---

(١) البزدوي: أصول الدين ص١٢.

(٢) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد ص١٩.

(٣) المرجع السابق: ص٢٠.

(٤) دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في الفلسفة ابن رشد ص٥٤.

يذهب أبو منصور الماتريدي إلى أنه لو كان مع الله إله لا يخلو من أن يقدر على فعل يسره من الآخر أولاً، وكذلك الله سبحانه منه، فإن قدرا جميعًا تلك كل واحد منهما تجهيل الآخر، وفي ذلك زوال الربوبية، وإن لم يقدرا عجز كل واحد منهما، والعجز يسقط الألوهية أو قدر أحدهما دون الآخر فهو الرب والآخر مربوب، مع ما كان علم الغيب علم الربوبية. فمن ليس له فهو مربوب. ثم لا يخلو أيضًا من قدرة كل منهما على غيره في خلع ما يروم الفعل بغيره ويريده أولا فيكون فيهما إمكان خروج كل عن القدرة وتحقيق عجز وذلك يسقط الربوبية أو يقدر الواحد خاصة فيكون هو الرب سبحانه[1].

ويوضح أبو المعين النسفي هذا الدليل، والذي يستدل به على وحدانية الله تعالى ومؤداه تقدير اختلاف الصانعين في حالة توهم أن للعالم صانعين وذلك بأن يريد أحدهما أن يخلق أمرًا ما في جسم ويريد الآخر أن يخلق ضد هذا الأمر كأن يريد أحدهما خلق الحياة ويريد الآخر خلق الموت في نفس الجسم وفي الوقت نفسه- وكذا في حالة السواد والبياض وبقية أنواع المتضادات ومؤدى هذا الدليل أنه يحتمل ثلاثة احتمالات أيضًا هي:

- أن يحصل مرادهما جميعًا.
- أن لا يحصل مرادهما جميعًا.
- أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر.

وفي الحالة الأولى مع حصول مرادهما جميعًا يكون الجسم حيًا وميتًا أو أسودًا أبيضًا في نفس الوقت وهذا محال. وفي الحالة الثانية مع عدم حصول مرادهما جميعًا يكون الجسم لا حي ولا ميت ولا أبيض ولا أسود في نفس الوقت وهذا أيضًا محال بالإضافة إلى تعجيزهما وبطلان ألوهيتهما. وفي الحالة الثالثة مع حصول مراد أحدهما دون الآخر يحصل ربوبية من نفذت إرادته دون الآخر وبذلك ثبت الألوهية[2].

---

(١) الماتريدي: التوحيد ص٢١، العقيدة الماتريدية ص٢١٠، مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة ص٣٣.

(٢) انظر: أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق وتعليق كلود سلامة (١/ ٨٤) وما بعدها المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٣م.

وإلى شيء من هذا، ذهب صاحب العقائد النسفية إلى أنه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يزيد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن وينتهي إلى أن الآية الكريمة «﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] حجة إقناعية»(١).

ورغم أصالة هذا الدليل الكلامي، إلا أنه لم يسلم من النقد، فيعتقد ابن رشد أن هذا الدليل يقوم على القياس الشرطي المنفصل، في حين أن الاعتماد على القياس الشرطي المتصل هو الأكثر يقينًا وأدخل في مجال البرهان(٢).

ورغم ما وجه من انتقادات لهذا الدليل، وأنه يتسم بالنهج الخطابي، فلقد ظل أحد الأدلة المعتمدة عند علماء الكلام، ويعتقد عباس العقاد أن الذين قالوا بغلبة الدليل الخطابي على الدليل القاطع في هذه الحجة زعموا أن الاختلاف بين الإلهين الاثنين أو بين الآلهة الكثيرة غير لازم عقلاً لجواز الاتفاق. وهو زعم مردود ظاهر البطلان، لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين ولأن الأبد لا يكون أبدين، ولأن الوجودين اللذين يتفقان في البداية والنهاية وفي تقدير كل شيء وتصريف كل عمل، ولا يختلفان في وصف من الأوصاف.. هما وجود واحد لا موجودان وليس بينهما من فاصل الذات عن الذات ما يجعلهما ذاتين اثنين(٣).

### ثانيًا: تنزيه الذات

كما اهتمت الماتريدية، بالبرهنة على حقيقة الألوهية بأدلة النقل والعقل طبقًا لنهجها الكلامي، ذهبت أيضًا تؤكد على تنزيه الذات عن المشابهة والمثل، فلم تجنح تجاه غلو المعتزلة، ولم تجنح أيضًا تجاه غلو المجسمة والمشبهة، بل حاولت أن تكون وسطًا بين هذا وذاك.

والماتريدية، في هذا المسلك يقتفون أثر الأشاعرة الذين عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد. وحكموا النصوص أولاً وأعادوا إليها قداستها بعد أن حاول المعتزلة

---

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ص٢٩ مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) دكتور عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص٢٦ الطبعة الثانية ١٩٨٤م دار المعارف، انظر أيضًا دكتور محمود قاسم: مقدمة تحقيق مناهج الأدلة في عقائد الملة ص٣٢.

(٣) عباس محمود العقاد: الفلسفة القرآنية (٧/ ١١٥) الأعمال الكاملة دار الكتاب اللبناني - بيروت.

أن يحكموا العقل فيها ويغلبوه عليها فيرفضون منها ما يرفضون ويؤولون ما يؤولون[1].

فالله واحد لا شبيه له، دائم قائم لا ضد له ولاند وهو تأويل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وأصل ذلك أن كل ذي مثل واقع تحت العدد فيكون أقله اثنين، وكل ذي ضد تحت الفناء، إذ يهلك ضده، وعلى ذلك كل شيء سواء له ضد يفني به، وشكل يعد له ويصير به زوجًا فحاصل تأويله قوله: واحد أي في العظمة والكبرياء، وفي القدرة والسلطان وواحد بالتوحد عن الأشياء والأضواء، ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض إذ هما تأويلا الأشياء. وإذا ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق ووصف به[2].

ويؤكد الماتريدي على تنزيه الألوهية وكمالها، فإن سأل سائل عن الله بما هو؟ قلنا إن أردت: ما اسمه فالله الرحمن، وإن أردت ما صفته فسميع بصير، وإن أردت ما فعله، فخلق المخلوقات، ووضع كل شيء موضعه، وإن أردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس، وهو مذهب جمهور المتكلمين[3].

ويذهب أبو اليسر البزدوي إلى نقد قياس الشاهد على الغائب من أجل المحافظة على تنزيه الألوهية، وينفي إطلاق اسم «جسم» على الله تعالى ويرد عليهم مبينًا الأساس الخاطئ الذي يبنون عليه قياسهم، إذ هم يقولون بالمساواة بين الشاهد والغائب فيقول إننا كما نشاهد فاعل الفعل حيًا قادرًا عالمًا مختارًا في الشاهد فإننا نشاهد أيضًا يمرض ويموت وينام ولم تقض بمثله في حق الله تعالى ويبين لهم أننا قضينا بكونه تعالى حيًا قادرًا عالمًا، لأن الفعل يصدر عنه باختيار وترتيب حسن يستحيل وجوده في غير الحي القادر العالم، وليس في ضرورة وجود الفعل عن اختيار وحسن ترتيب أن يكون الفاعل جسمًا بل يقتضي كونه موجودًا لاغير، كما أنه تعالى أخبر في كتابه أنه حي قادر عالم، ولم يخبر أنه جسم ولم يرد خبر بذلك[4].

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص٥٥.

(٢) الماتريدي: التوحيد ص٢٣، الإمام البياضي: إشارات المرام من عبارات الإمام ص١٠٧.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص١٠٩.

(٤) البزدوي. أصول الدين ص٢٣، أيضًا الماتريدي: التوحيد ص١٠٤.

ويقف الماتريدي على تفسير الآية الكريمة ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ﴾ [الأنبياء: ٢٦] مفندًا كل الإمكانات العقلية في الشريك أو الولد، ففيها تنزيه نزه به نفسه عما قالوا فيه بما لا يليق، ورد عليهم ومعناه أن اتخاذ الولد والتبني في الشاهد إما أن يكون لأحد وجوه ثلاثة تحوجه إلى ذلك. إما لشهوات تغلبه فيقضيها به. وإما لوحشة تأخذ فيحتاج إلى من يستأنس به. أو لدفع عدو يقهره، فيحتاج إلى من يستنصر به ويستغيث، فإذا كان الله عز وجل يتعالى عن أن تمسه حاجة، أو تأخذه وحشة، أو يقهره عدو، فلأي شيء يتخذ ولدًا؟![1].

ويفند الماتريدي كل الآراء المناهضة لمفهوم التوحيد الصحيح مثل الدهرية الذين جعلوا جميع الأعيان قديمة مع الله فأبطلوا التوحيد، وغيرهم كاليهود الذين حققوا له شبه الخلق أو النصارى في قولهم بالأقانيم الثلاثة وذهابهم إلى التجسيم -فيما يعتقد الماتريدي- أن هذه الفرق قد ضلت في فهمها لمعنى الواحد، ويرى أن فريقًا من أهل الإسلام هو الذي أدرك معنى الواحد. وأنه واحدى الذات. إليه حاجات الآحاد متعال عن معنى الآحاد، عما يوجب صفة الأعداد ويتمكن فيه صفة التغير والزوال أو الحد والنهاية ويوصف بالقدم والتكوين جل وعز عن التغيير والزوال[2].

والملاحظ أن أبا منصور الماتريدي من أجل التنزيه يلجأ إلى التأويل أو ترجيح أحد الآراء في حدود ما يسمح به النص القرآني أو التفويض ففي صفة «علو المكان» فيحتمل أن يكون على المنفى بوصف المكان إذ هو أعلى الأمكنة عند الخلق ولا تقدر العقول فوقه شيئًا فأشار إليه ليعلم علوه عن الأمكنة وتعاليه عن الحالة[3]، وأيضًا يوصف «بالقرب» من طريق العون والنصر، ومن جهة التشريف والتخصيص، ومن جهة الرحمة والإحسان ومن جهة التوفيق والإرشاد[4].

فبالرغم أن الماتريدي يذهب إلى التأويل والترجيح، إلا أنه في نهاية المطاف غالبًا ما ينحو تجاه التفويض، أن كل أمر ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفى الشبه عنه والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء[5].

---

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص٢٦٥.

(٢) انظر الماتريدي: التوحيد ص١١٩، ١٢٠، ١٢١.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص٧١، البزدوي أصول الدين ص٢٨.

(٤) الماتريدي: التوحيد ص١٠٨.

(٥) الماتريدي: نفس المرجع ص٧٤.

ولعل الحديث عن الذات والبرهنة على وجودها وتنزيهها عن كل نقص يمهد لنا الحديث عن مشكلة الصفات.

**ثالثاً: مشكلة الصفات**

مشكلة الصفات من المشكلات الكلامية، التي شغلت علماء الكلام، وحاولوا أن يجيبوا على التساؤلات المختلفة بصدد هذه المشكلة، هل الصفات عين الذات أم أحوال للذات بقصد تنزيه الألوهية والمحافظة على بساطتها عن المثلية والمشابهة[١].

فالأشعري أثبت الصفات الإلهية، وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر، أزلية قائمة بذات الله. كما نفى عن الله مشابهة المخلوقات، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذي لا يقال فيه: هي هو أو هي غيره، أو بعبارة أخرى ليست عين الذات ولا غير الذات[٢]. وبناء على ذلك ذهب بعض الدارسين إلى أن الأشاعرة من المثبتين للصفات[٣]. فهم صفاتية كالسلف يثبتون صفات الباريء كما ورد يفرقون بين الصفة والموصوف، فالله عالم بعلم، قادر بقدرة، وصفاته هي العلم، والقدرة، والحياة وكلها صفات أزلية ونعوت أبدية[٤]. ويعتقد بعض الدارسين أن المعتزلة من النفاة للصفات[٥].

وفي الحقيقة أن هذا الطرح، يفرض على نفس الباحث بعض التساؤلات هل حقيقة المعتزلة من النفاة للصفات، في حين أن الأشاعرة، ومن سيسير على دربهم كالماتريدية من المثبتين للصفات؟

يبدو أن مشكلة الصفات من المشكلات المعقدة في الفكر الاعتزالي، أو على حد تعبير أحد الدارسين كبروا قضية الصفات وعقدوها[٦]، وفيما أعتقد أننا لابد أن ننظر

---

(١) انظر الماتريدي: التوحيد ص٤٣.

(٢) دكتور أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١٢٩ دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩.

(٣) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٧٣، مستجي زاده: المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين تحقيق عبد الحي قابيل ص١٤٤.

(٤) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)٢/ ٤٩.

(٥) انظر على سبيل المثال: الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص١٧٣.

(٦) زهدي جار الله: المعتزلة ص٧٤ القاهرة ١٩٤٧.

إلى محاولة المعتزلة في ضوء ظروفها وملابساتها التاريخية، فواصل بن عطاء أحد شيوخ المعتزلة نظريته غامضة في الصفات[١].

إلا أن المتتبع لتطور فكر المعتزلة عند العلاف وغيره يرى أنهم بالفعل اتجهوا إلى نفس الصفات، فأثبتوا الذات الإلهية ذاتًا قديمة عن كل أنواع التركيب منزهة عن مشابهة المخلوق ونفوا عنها كل المفهومات الإنسانية التي يمكن أن تخلع عليها، كما اعتبروا الصفات عين الذات، ولكن رماهم خصومهم بأنهم معطلة بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها. ولكن وجه الحق في المشكلة هو أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تمامًا، بل أثبتوا أن الصفات عين الذات فلا وجود لصفات زائدة عليها[٢].

ولعل الذي حدا بالمعتزلة إلى الجنوح إلى هذا الموقف هو الرد على فكرة الأقانيم لدى النصارى، إن القول بأن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أي صفات - هي الوجود والعلم والحياة - قد أدى إلى الاعتقاد بالاستقلال الأقانيم عن الجوهر وإلى اعتبار الصفات أشخاص وإلى تجسد الأقنوم الثاني أقنوم العلم في الابن فلمواجهة هذا الاعتقاد نفي المعتزلة وصف الله بأنه جوهر واعتبروا الصفات هي الذات غير مغايرة لها وهذا هو المقصود من قولهم الله عين ذاته[٣].

إذن كان للمعتزلة هدف مبرر ومشروع هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ودحض مزاعم المشبهة والمجسمة[٤]. والماتريدية لم تكن بدعًا في هذا المجال، فهي تتفق فيما ذهبت إليه الأشاعرة بصدد الصلة بين الذات والصفات «لاهي هو ولاهي غيره»، وإن كانت بينهما خلافات يسيرة - سنلقي الضوء عليها توآ- فهم قد وافقوا الأشاعرة في تصورهم للعلاقة بين الذات والصفات، فإنهم فارقوهم إلى حد ما بصدد تأويل بعض الصفات وكانوا أقرب إلى المعتزلة في هذا الصدد[٥].

ولكن يبقى الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة في هذا الصدد، في أنه إذا كانت الصفات أو الأسماء عند الأشاعرة توقيفية فإنها عند المعتزلة تعليلية أي تعليل عدم

---

(1) Macdonald Muslim theology P. 135. :انظر

(٢) دكتور التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١٢٠.

(٣) دكتور أحمد صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص١١٩.

(٤) دكتور التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١٢١.

(٥) دكتور أحمد صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص٩٠.

إطلاق صفات على الله مثل: عاقل سخي شريف، بينما يمكن إطلاق صفات أخرى عليه مثل قادر- عالم- حي[1].

فجميع أهل السنة من ماتريدية وأشعرية، متفقون على هذه الصفات السبع (التي عرضنا لها آنفًا)، مختلفون بعد ذلك حول إثبات عدد آخر من الصفات كصفة التكوين[2].

ولعل بعض التساؤلات التي تستوقف نظر الباحث، هل نجحت الماتريدية والأشعرية، فيما اتفقا عليه من أن صفات الله لاهي عين الذات ولا غيرها، أما أنها ليست قائمة بذاتها، ولا منفكة عن الذات، فليس لها كينونة مستقلة عن الذات حتى يقال: إن تعددها يؤدى إلى تعدد القدماء[3].

ورغم هذا الاجتهاد، في التنزيه، وموقف كلتا المدرستين من الصفات، فلم يسلم رأي الأشعري من نقد ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» فهو يرى أن رأي الأشعري لابد وأن يلزم عنه القول بجسمية الله أو القول بتعدد الآلهة[4].

ويعتقد بعض الدارسين في تفسيره للعلاقة بين الذات والصفات عند كل من الأشاعرة والماتريدية «لاهي هو ولاهي غيره» بأنه يعبر عن تناقض فكري[5].

وأيا ما كان الأمر، فلقد حاولت الماتريدية، بكل ما أوتيت من قوة، أن تؤكد على بساطة الذات، وعدم انفكاك الصفات عنها.

ونود أن نشير إلى تقسيم الصفات، فالمشهور عند أغلب المتكلمين أن يقسمونها إلى صفات ذاتية وصفات فعلية ويقولون فعلية ويقولون صفات الذات وصفات الأفعال، والمقصود بالصفات الذاتية المنسوبة إلى الذات والمقصود بالصفات الفعلية الصفات التي مبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود.. أو بعبارة أخرى الصفات الذاتية بالنسبة

---

(١) دكتور محمد عبد القادر: الإلهيات في الفكر الإسلامي ص٩٥ دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦.

(٢) الإمام البياضي: إشارات المرام ص١١٤، دكتور فتح الله خليف: مقدمه التوحيد للماتريدي ص٢٠، التفتازاني: شرح العقائد النفسية ص٤٣، عبد الحي قابيل: أبو المعين النسفي آراؤه الكلامية ص٢٧٠.

(٣) انظر: الإمام أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٣، الإمام البياضي إشارات المرام ص١٣٦.

(٤) دكتور التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص١٢٩

(٥) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص٤٢.

إلى الله تعالى هي ما يوصف بها ولا يوصف بضدها، أما الصفات الفعلية فهي ما يجوز أن يوصف الله بضده علمًا بأن السلف لم يميلوا إلى مثل هذا التقسيم أو التفرقة بين صفات الذات والأفعال[1] وسوف نقدم معالجة لبعض هذه الصفات في حدود المنهج المرسوم للدراسة.

**الإرادة:**

اتفق جمهور المتكلمين على كونه تعالى مريدًا، ولكنهم اختلفوا في معنى الإرادة فهي صفة زائدة غير العلم وهو قول الماتريدية والأشعرية.

فثبت أنها صفة وجودية ذات إضافة قائمة به تعالى لأنه مختار، والفعل الاختياري لا يتجرد عن الإرادة وزائدة على الذات[2].

**الاختيار:**

العقل يوجب ذلك لأن الله سبحانه، إذ ثبت عنه مختلف الخلق بجوهره وصفاته، دل أن فعله ليس فعل الطباع بل هو فعل اختيار[3] فإذا ثبت الاختيار يثبت له القدرة على الخلق والإرادة لكونه على ما هو عليه، لأن من لا قدرة له يخرج الذي يكون منه مضطربًا فاسدًا، ولا يملك الشيء وضده، فثبت أن ما كان منه بقدرة كان واختيار، وذلك أمارات الفعل الحقيقية في الشاهد الذي هو أصل الغائب[4] ولسنا في حاجة إلى التأكيد على أن الماتريدي يحاول تطبيق النظر العقلي بجانب دليل الشاهد يدل على الغائب وهما من الدلائل الكلامية والقواعد المنهجية التي تبنتها الماتريدية في نسقها الكلامي.

**الكلام:**

من الموضوعات التي دار السجال حولها، وقد بلغ ذروته عند المعتزلة والأشاعرة. لدرجة أنهم انساقوا في جدلهم إلى حد التنابز بالكفر والقذف بالجهل وضعف العقل، دون أن يكون خلاف حقيقي يوجب ذلك[5].

---

(١) دكتور محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص٤٨.

(٢) الإمام البياضي: إشارات المرام ص١٥٣، ١٥٤.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص٤٤.

(٤) المرجع السابق ص٤٥.

(٥) انظر: دكتور محمود قاسم مقدمة مناهج الأدلة ص٧٢.

والمشكل في صفة الكلام هو عدم التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي المحدث المؤلف من الحروف والأصوات، ويبدو أن الأشعري قد نجح في التمييز بينهما[1].

ويمكننا القول أن الكلام يشير إلى معنيين: المعنى النفسي القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فأي المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله ولتأكيد نسبته إلى الله لابد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام النفسي، فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به لا من نطق بالكلام ولا يطلق على الكلام اللفظي، ومن ثَمَّ فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي، ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام، وأجل في حق القرآن بوصفه وحيًا من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، أنه ليس الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد أن وصف الكلام بالقدم[2].

وذهب فخر الدين الرازي وهو من شيوخ الأشعرية إلى التفرقة بين الكلام النفسي والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف[3]. وبهذا نجد أن الأشاعرة قد التقت مع الماتريدية وإن كنا نلحظ ميل الرازي إلى الماتريدية أكثر[4].

لقد دافعت الماتريدية عن قدم الكلام النفسي، وردوا على الكرامية القائلين بأن الكلام هو الكلام اللفظي هو حادث قائم بذاته تعالى، وبيان المرام أن في المقام قياسين متعارضي النتيجة وهما: كلام الله صفة وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم.

وكلام الله مؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود، وكل ما هو كذلك فهو حادث، فكلام الله حادث[5]. وينتهي الإمام البياضي إلى أن أهل السنة من

---

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٥٧.

(٢) المرجع السابق ص٥٩.

(٣، ٤) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ص٥٤.

(٥) الإمام البياضي: إشارات المرام ص١٤٣.

الماتريدية والأشعرية منعوا القياس الثاني وهو كلام الله مؤلف من حروف متعاقبة في الوجود. وذهب المحققون منهم إلى أن كلامه تعالى حقيقة هو المعاني المذكورة في الأزل[1].

ويرى الإمام البزدوي أن العلم مثلاً لا يشترط وجود الدماغ والقلب والبنية الخاصة، بل يشترط له وجود ذات باق والحياة وإن كان في الشاهد لا يوجد العلم إلا من له قلب ودماغ وبنية مخصوصة، ونقول إن الله تعالى عالم وليس له هذه الآلات فكذلك القول بالكلام الإلهي ليس من جنس كلام البشر، ولا يتم بآلة ولا بشروط كلام البشر، والله تعالى وفقًا لحد الكلام عندهم ليس متكلمًا على الحقيقة بل مجازًا لاستحالة تحقيق حد الكلام عليه سبحانه وتعالى، وهو ليس متكلمًا مجازًا لأنه خالق الكلام في غيره فصار متكلمًا كما يسمى من أمر غيره بالبناء بانيًا[2].

ولقد انتهت الماتريدية إلى إثبات حقيقة الكلام في جنب الله بالعقل والنقل، فالسمع قوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ذكره بالمصدر من غير تمانع بين الخلق بكلام الله، وقد وجد الاتفاق على أنه متكلم وأنه له كلامًا في الحقيقة وإن اختلفت الآراء في مائيته ولا أنكر على الذين قالوا: لولا يكلمنا الله إلا بوصف التكبر والجهل بمنزلة أنفسهم، وكذلك قوله: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥]. وأما العقل إن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة يكون من عجز أو منع والله متعال ثبت أنه متكلم[3].

ويجلو الغبار الإمام البزودي ويرد على المتشككين في حقيقة الكلام وكيفيته، فإن سألوا عن كيفية ذلك يرد بأن ليس لكلامه تعالى كيفية كما ليس لذاته كيفية فالسؤال عن كيفية ما لا كيفية له محال[4].

---

(١) الإمام البياضي: إشارات المرام ص١٤٣.

(٢) الإمام البزدوي: أصول الدين ص٥٠، الإمام البياضي: إشارات المرام ص٣٢٨.

(٣) الماتريدي: ص ٥٧.

(٤) البزدوي: أصول الدين ص ٦٧.

والمتأمل فيما عرضنا آنفًا يلحظ الدليل العقلي والنقلي في التأكيد على حقيقة الكلام كما ذهب الماتريدي، وتوظيف القياس الأرسطي وترجيح أحد النتائج كما عرضنا عند الإمام البياضي وكلها محاولات لتطبيق المنهج نحسب أن الماتريدية كانت موفقة إلى حد غير قليل، كما أنه لم يغب عن نظرنا أن الأشعرية والماتريدية قد اتفقا على أن كلام الله في الحقيقة هو المعنى القائم بنفسه بدون حروف أو صوت وهذا ما أخذ به جمهور أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية.

**التكوين:**

لعل الماتريدية امتازت بهذه الصفة عن الأشعرية، وهي من صفات الأفعال من التخليق والإنشاء والإبداع وغير ذلك راجعة إلى صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل، والتكوين العام بمعنى مبدأ الإضافة التي هي إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود لاصفات متعددة كما ذهب إليه البعض ولا عين الإضافة كما ظن[1].

ترى الماتريدية أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة والقدرة وغيرها من صفات المعاني وهي تتعلق بإيجاد المخلوق أو المكون وإخراجه من العدم إلى الوجود وفقًا لعلم الله وإرادته، بمعنى أن ما علم الله وجوده وأراد وجوده في زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه. وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله، بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله[2].

ويوضح الماتريدي هذه الصفة بوضوح وجلاء بقوله: ليس هو قول من الله أن كن - بالكاف والنون- ولكنه عبارة بأوجز كلام، يؤدي المعنى التام المفهوم، إذ ليس في لغة العرب كلام التحقيق بحرفين يؤدي المعنى المفهوم أوجز من هذا، وما سوى هذا فهو من الصلاة والأدوات فلا يفهم معناها والله أعلم ثم الآية ترد على ما يقول: بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه: لأنه قال «إذا قضى أمرًا» «ذكر «قضى» وذكر «أمرًا» وذكر «كن فيكون» ولو كان التكوين والمكون واحدًا لم يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة

---

(١) الإمام البياضي: إشارات المرام ٢١٣.

(٢) دكتور فتح خليف: فخر الدين الرازي ص ٤٤، ٤٥ دار الجامعات المصرية ١٩٧٧.

عن التكوين فالكن تكوينه، فيكون المكون فيدل أنه غيره. ثم لا يخلو التكوين: إما أن لم يكن فحدث، أو كان في الأزل، فإن لم يكن محدث فإما أن يحدث بنفسه -ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء أو بإحداث آخر، فيكون إحداث بإحداث، إلى ما لا نهاية. وذلك فاسد يثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث، وأن الله تعالى موصوف في الأزل أنه محدث مكون ليكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه[1].

وجدير بالذكر أن الماتريدي يشير إلى وعورة عمق «التكوين» وإن كان لا يبلغه فهم البشر، لأمكن الأداء بأيسر قول يحتمله من القول بـ«كن» كل شيء على ما علم أنه يكون، فيكون به مكونًا كل شيء على ما عليه كونه في وقت كونه من غير تكرار، وفيه يدخل الأمر كله، والنهي والوعد ويصير إخبارًا عن كائن وعما يكون على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها أبدًا، لكن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين الذي لا يشغل ولا يتعب[2].

ونلاحظ أن الما تريدى رغم اجتهاده في توضيح مفهوم التكوين إلا أنه يفوض ويرجح ولعل هذا من المنهجيات الهامة عند الماتريدية.

**رؤية الله في الآخرة:**

من الموضوعات الشائكة والتي دار الجدل حولها ما بين مؤيد ومعارض، وكل فريق ذهب يدعم وجهة نظره بالحجج والأدلة الجدلية، فلقد أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة وذلك كله محال في جنب الله، واستندوا في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية حين طلب موسى من ربه أن ينظر إليه﴿ **قَالَ لَن تَرَانِي** ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وأولوا الآيات التي توهم إمكان الرؤية ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]. فناظرة بمعنى منتظرة.

على أن هناك حديثًا عن قيس بن حازم عن جرير قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال: «**إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا (وأشار إلى القمر)**

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ٢٦٨، التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص ٣١٠، العقيدة الماتريدية ص ٣٦٣.

(٢) الماتريدي: ص ٤٩.

**لا تضامون (أي لا تتزاحمون) في رؤيته**(*) يعتبر المعتزلة هذا خبر واحد حديث آحاد لا يوجب اعتقاد(1).

وفيما نعتقد أن المعتزلة في اجتهادها في هذا الصدد قد جانبها التوفيق، فهي في تأوليها للآيات، قد خرجت عن أحد وجوه الترجيح كما أنها لم تكن موفقة في رد الحديث المذكور حتي لو كان من خبر الواحد وإن كان هناك بعض الدارسين من يعتقد أن المعتزلة بصدد الرؤية أقرب إلى الحق من الأشاعرة حيث يذهب إلى أن المعتزلة يروا أن الشيء إذا كان مرئياً كان محدوداً(2)؟

وبطبيعة الحال، نحن نختلف مع هذا الحكم، وكم كنا ننتظر من الدارس أن يقدم لنا الرأي على صحة دعواه ولكن يبدو أن الخلل في بنية التفكير الكلامي من جراء تطبيق علماء الكلام لمنهاج قياس الشاهد على الغائب ويبدو أن قياسهم للرؤيا في الدنيا بنو عليها بنفس المعيار في الآخرة.

من جانب آخر، نشير إلى أن أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية قد اتفقا على إمكان رؤية الله في الآخرة، ورغم اتفاقهما في الأصول والنتائج والغايات إلا أنه -كما سيتضح- قد اختلفتا في الوسائل والأدوات.

فالأشعرية أثبتت الرؤية لله في الآخرة وقدم الأشعري على جواز الرؤية أدلة سمعية وعقلية في كتابيه «الإبانة» و«اللمع» واستند الأشعري في أدلته النقلية إلى نفس الآيات التي استند إليها المعتزلة «وجوه يومئذ...». وقد نفي أن يكون النظر المتصور في الآية أي معنى آخر غير الرؤية ونفي على الخصوص معنى الانتظار وهو ما قال به المعتزلة.

واضطر الأشعري إلى تأويل وتخصيص آيات أخرى ليؤكد الرؤية كقوله تعالى: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾ [الأنعام: ١٠٣]. فقد خصص ذلك بالدنيا دون الآخرة وحين سأل موسى ربه الرؤية أجابه الرب ﴿**لَن تَرَانِي**﴾ [الأعراف: ١٤٣] فأول الأشعري هذه الآية فقوله تعالى، أن العجز من الرائي وليست الاستحالة من قبل المرئي وإلا لقال

---

(*) يعد المعتزلة هذا الحديث أخبار آحاد وأحاديث الآحاد عندهم تفيد، العمل دون الاعتقاد.

(1) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٢٥، أيضًا الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٥.

(2) زهدي جار الله: المعتزلة ص ٨٣، ١٩٤٧.

سبحانه لست مرئياً وأن ورود النفي بصيغة «لن» يفيد مجرد النفي دون الاستحالة ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها نبي، كذلك آية أخرى فحين سأل قوم موسى» ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣] عدها الله كبيرة وأخذتهم الصاعقة فذلك في رأيه لتعذر الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

أما حججه العقلية فأغلبها حجج سلبية، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثه أو تغير حقيقته ويبدو أن الأشعري قد التزم بموقف الرؤية معتمداً على رجال الحديث في تأكيدهم صحة قول الرسول عليه الصلاة والسلام: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» الماتريدية تعتمد في تدليلها على جواز رؤية الله في الآخرة سمعًا ولا عقلاً فهي تعتمد على الدليل النقلي، ويقف الماتريدي عند الآية الكريمة ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥] ويرى أنه ليس في الآية دليل نفي الرؤية بل فيها إثباتها، وذلك أن موسى عليه السلام (لما سئل الرؤية) لم ينههم عن ذلك، ولا قال لهم: لا تسألوا هذا. وكذلك سأل هو ربه الرؤية فلم ينهه عنها بل قال: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] وكذلك ما روي في الأخبار من سؤال الرؤية لرسول الله ﷺ -حيث قالوا نرى ربنا؟ لم يأت عنه النهي عن ذلك ولا الرد عليهم، فلو كان لا يكون لنهوا عن ذلك ومنعوا. وإنما أخذ هؤلاء الصاعقة بسؤالهم الرؤية لأنهم لا يسألوا استرشاد وإنما سألوا لذلك أخذتهم الصاعقة[1].

ويعرض الماتريدي لعدة أدلة سمعية أخرى على حقيقة الرؤية في الآخرة مثل قول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: ١٤٣] ولو كان لا يجوز الرؤية لكان (ذلك السؤال) منه جهل بربه، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعًا لرسالته أمينًا على وحيه[2]. وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمه وإن قيل كيف يرى؟ قيل: بلا كيف إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام أو قعود، واتكاء وتعلق واتصال

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص١٦٠، ١٦١.

(٢) الماتريدي: التوحيد ص ٧٨.

وانفصال، ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة، وساكن ومتحرك. ومماس، ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك[1].

ومن جانب آخر، يذهب أبو المعين النسفي إلى جواز رؤية الله عقلاً وشرعًا يقول: إن الله تعالى جائز الرؤية يعرف ذلك بالدليل العقلي ويراه المسلمون في الآخرة بعد دخولهم الجنة. ثبت ذلك بالدلائل السمعية[2] ونجده يحاول أن يدلل السمعيات بأدلة تصل إلى خمسة أدلة كما أنه يحاول أن يدلل بأدلة العقل وفي هذا الصدد يقول: قولهم بأن العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه الذي به يعلم الشاهد: قلنا كذا الرؤية، فإنها كما كانت في حق الشاهد ضرورية كانت في حق الغائب كذا. وما ذكر من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع قد أبطلنا أن يكون شيء منها من لوازم الرؤية، بل كل شيء يرى كما هو وعلى ما هو، فلما كانت الأجسام في الجهات منا وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما عليه هي، لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمعناه منا بجهة فيرى كما هو، كما يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة[3] وواضح أن النسفي يتفق مع الأشعري في جواز رؤية الله بالسمع والعقل بقدر ما يفترق عن أبي منصور الماتريدي.

ومن حسن الطالع أننا نجد شيخا أشعرياً يتابع الماتريدية فيما ذهبت إليه، فهو من المثبتين للرؤية سمعًا وعارض الأشعري في أدلته العقلية على جواز الرؤية، ولم يجد أية غضاضة في أن يعلن انحيازه إلى أبي منصور الماتريدي[4].

ويخيل إلينا أن موقف الرازي وأبي المعين النسفي من الرؤية يشى بأن المدرسة الأشعرية والمدرسة الماتريدية قد التقتا أكثر مما اختلفتا، ويعزز وجهة النظر التي زعمناها في مقدمة بحثنا أن الخلافات بينهما يسيرة وليست جوهرية.

●●●

(١) الماتريدي: التوحيد ص ٨٥ وانظر أيضًا صفحات ٨٠، ٨١، ٨٢.

(٢) أبو المعين النسفي: تبصره الأدلة (١/ ٣٨٧) تحقيق كلود سلامة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، انظر أيضًا: دكتور علي عبد الفتاح المغربي: البزدوي وآراؤه الكلامية ص ٦٠- ٦٧ حيث يذهب البزدوي نفس المذهب إلى جواز الرؤية سمعًا وعقلاً ويدلل على ذلك.

(٣) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ص ٤٣١.

(٤) انظر: فخر الدين الرازي: الأربعين في أصول الدين ص ٣١٠- ٣١٨، المحصل ص ١٣٩.

## المبحث الثالث

# مشكلة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار من المشكلات الكلامية الهامة، ولم تكن الماتريدية بدعًا في هذا المجال، فلقد حاولت التوفيق بين العقل والنقل في تعادلية متزنة -كما سنعرض -لا يخل هذا بذاك.

ولا شك أن الماتريدية قد تأثرت بالتراث الكلامي السابق عليها، إلا أنها والحق يقال كان لها آراء طريفة وبكر في هذا الصدد.

فالقرآن الكريم ينبهنا إلى أن للإنسان إرادة، ولكن إرادته هذه إرادة محدودة، وإذا كان في القرآن آيات توحي بأن الإنسان مختار مثل قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩] ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [المدثر: ٣٨]، فإن هناك آيات أخرى توحي بأن الإنسان خاضع دائمًا لقوة أعلى نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ ﴾ [الإنسان: ٣٠][(١)].

وليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحي بالاختيار والنصوص التي توحي بالجبر، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه في الوجود الأعم الخاضع لقوانين صارمة، مختار إذا نظرنا إليه في وجوده الخاص الذي تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معا. أو إن شئت توضيحًا حريته داخلة في دائرة أكبر هي دائرة القدر[(٢)].

ومن جهة أخرى يمكننا القول، أن القدر أن تؤمن بتقدير الأشياء: أي بأن الله تعالى قدر الخير والشر من قبل الخلائق، وأن جميع الكائنات متعلق بقدره، وهو عند السلف من الصفات المتشابهة وعند المتأخرين من الماتريدية يرجع إلى صفة الفعل لكونه بمعنى جعل كل شيء على ما هو عليه وعند الأشاعرة: القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضى

---

(١، ٢) دكتور أبو الوفا التفتازاني: مقال «الإسلام ووجودية سارتر» المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد (١) السنة الأولى سنة ١٩٩٢ ص ٥١.

لنظام الموجودات على نظام خاص والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، وهو تفصيل قضائه السابق بإيجادها في المواد الجزئية[1].

إذن ليس هناك أي تصادم بين حرية الإرادة الإنسانية وبين قضاء الله وقدره الأزلي المقدر للخلائق والموجودات، ولعل مثل هذه الرؤية، تساعد في طرح العديد من التساؤلات حول الفعل الإنساني، وما يتعلق حوله من كسب، وهل هذا الكسب عند الماتريدية يؤدي إلى نوع من الجبرية أم يفسح مجالاً رحبًا للحرية؟

**أولاً: الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي**

أفسحت الماتريدية مجالاً رحبًا للفعل الإنساني، وأن الله قد أودع في الإنسان القدرة على الفعل، وهي ما تسمى بالاستطاعة، وقد فصل الماتريدي القول فيها، مبينا حقيقتها، ومصدرها. فالاستطاعة عنده ضربان: ممكنة، ويراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح، وكلها منح من الله تعين العبد على القيام بعمله، ولابد أن تتوفر قبل الفعل ولا تكليف بدونها، فلا يجب على المسلم الحج مثلاً إلا إذا توفر له الزاد والراحلة، وهناك استطاعة ميسرة، وهي القدرة الحادثة التي تمكن الإنسان من الفعل ويهبها الله عبده عندما يقصد عملاً فهي مقارنة للفعل، وهي أيضًا متجددة وبذا يأخذ الماتريدي بطرف مما قال به المعتزلة وطرف آخر مما قال به الأشاعرة[2].

ولكن من ناحية أخرى لا يسلم مع الأشاعرة بأن يكلف مما لا يطاق، لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة، وينقضي حجتهم التي اعتمدوا عليها ويختلف معهم أيضًا. في أن القدرة لا تصلح للضدين ملاحظًا أنها استعداد للفعل والترك، وفي سعيها أن نفعل الطاعة استجابة لأمر الله، أو أن نرتكب المعصية مخالفة لأمره[4].

فالاستطاعة عند الأشعري مصاحبة للفعل لأنها عنده عرض لا يبقى زمانين، ومن ثَمَّ فإن الله يخلق الاستطاعة في العبد عند قيامه بالفعل، ولكن أليست الاستطاعة راجعة إلى أحوال الإنسان من صحة البنية وسلامة الجوارح اللازمة لأداء الفعل، وهذه

---

(١) الإمام البياضي: إشارات المرام ص ٦٢.

(٢، ٣) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه) ص ١٢٤.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٦٤.

ملازمة للإنسان قبل الفعل وعنده؟ لا يشترط الأشعري هذه الأحوال وإنما يقترن بوجود الاستطاعة(١).

ففعل العبد لا يعد فعلاً له على وجه الحقيقة، ولكنه مخلوق لله مفعول لله أيضًا. وهو ليس نفس فعل الله. وإذا كان للعبد ثمة استطاعة، فإن هذه الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه(٢).

لماذا لا ينسب الفعل صراحة إلى الله بعد ذلك ما دام هو الخالق الفاعل المحدث له يرى الأشعرى أن الفعل المكتسب لا يسند إلى الله مع أنه خالق له إذ لا يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب، فالعبد كاتب أو قائم أو قاعد مع أن الله خلق له ذلك وأراده، لأن الله يريد الفعل خلقًا ويريده العبد كسبًا، فجهتا الإرادة مستقلتان ومن ثَمَّ جاز اجتماعهما على مراد واحد من غير تعارض(٣).

ولكن لابد من التنبيه إلى أن فكرة الكسب التي يقول بها الأشاعرة والتي يزعمون أن فيها نوعًا من التوسط بين القول بالحرية والقول بالجبر تعد قلبًا وقالبًا فكرة جبرية طالما أنهم يردون القدرة المحدثة إلى الله، إذ أن أفعالنا فيما يرون ليست خلقًا لنا وإنما هي لله(٤).

ويرى أحد الدارسين أن الماتريدية تتوسط بين المعتزلة والأشاعرة فالمعتزلة قرروا أن خلق الفعل بقدرة أودعها الله تعالى العبد، والأشاعرة قرروا أن لا قدرة للعبد في الفعل، ولكن له الكسب، والكسب لا يكون إلا بالاقتران لابتأثير من العبد، والماتريدي قرر أن الكسب قدرة العبد وتأثيره(٥).

وعلى هذا الضوء فقد اتفق الأشعرية والماتريدية على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله مكتسبة للعبد ولكنهما اختلفتا في تفسير الكسب. فالكسب عند الأشعري كما هو مشهور الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل. والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٦٤.
(٢) دكتور عاطف العراقى: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٤٣ دار المعارف.
(٣) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٦٤.
(٤) دكتور عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٤٥.
(٥) الإمام أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٣.

الفعل أصلاً ويرى الماتريدي أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحادثة إلى فعل أمر أو تركه، وهذا التوجيه هو الكسب عنده، فما لم يختر العبد فعلاً من الأفعال لا يخلقه الله تعالى[1]. فلو كانت الأفعال بخلق الله لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب[2].

ويرى الماتريدي أنه تعالى بلا شك خالق كل شيء من غير استثناء الأشياء الضارة والنجسة والخبيثة، لكنه لا يليق القول بذلك على التخصيص، فلا يقال: يا خالق الأنجاس والأقذار أو يارب الخبائث والقبائح لأن في ذلك هجاء وذماً[3].

والإمام أبو المعين النسفي يسهب في عرض الاستطاعة والدلائل المختلفة على وجودها وانقسامها إلى قسمين: استطاعة الأسباب والآلات واستطاعة الفعل[4].

فلقد أجمع القائلون بالاستطاعة، المثبتون للعبد الأعمال، أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل، فإن اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشي، والزاد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج وكذلك تصلح للضدين: فإن اليد الصحيحة كما تصلح لجهاد الكفار تصلح لقتال أهل الإسلام، وكذا الرجل السليمة كما تصلح للمشي إلى المساجد تصلح للمشي إلى بيوت الخمارين والزواني أما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا في جواز تقدمها على الفعل[5].

ويبدو أن الماتريدية كما أشرنا قد أفسحت مجالاً رحبًا للحرية الإنسانية، وهي في هذا ربما تلتقي في أحد جوانبها مع المعتزلة، وإن كنا نلمح أيضًا أوجه التقاء مع شيوخ الأشاعرة مثل فخر الدين الرازي، وهو يحتج بالمنقول ليدلل على خلق الإنسان لأفعاله وأن الله لم يجبر أحدا على فعل شيء جبراً[6].

---

(١) انظر: الإمام البياضي إشارات المرام ص ٢٩٦، ابن عذبة: الروضة البهية ص ٢٦.

(2) Watt, W.M., Free Will and Predestination in Early islam London, 1948 p. 13.

(٣) الماتريدي: التوحيد ص ١٢٨.

(٤) انظر: أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين ٢/ ٥٤١- ٥٤٣ تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٣.

(٥) المرجع السابق: ص ٥٤٤.

(٦) انظر: فخر الدين الرازي: كتاب المحصل (وهو محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، ص ٤٦٣).

ويعتقد البزدوي أن إجماع العامة يقصد به استطاعة الأسباب لأنها استطاعة محسوسة، أما الاستطاعة التي هي قوة العقل «استطاعة الأفعال» فهي غير محسوسة فهم لا يدركونها فعندهم الاستطاعة هي سلامة الأعضاء، ولهذا قال بعض العقلاء إن الاستطاعة ليست سوى الأعضاء(١).

وتجدر الإشارة إلى أن الماتريدي يشير إلى صعوبة تعريف استطاعة الأفعال فقال: إنها معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا الفعل ولا يجوز وجوده بحال إلا مع الفعل وهو عندنا يقع معه وعند قوم قبله(٢).

ويشير البزدوي أيضًا إلى أن القدرة تصلح للضدين وإن كان يعود القهقري إلى رأي أبي حنيفة -كما عرضه أبو المعين النسفي- عن طريق البدل بمعنى أن الاستطاعة التي حصل بها الأعيان صلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلاً من اقترانها بالإيمان لصلحت له ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان(٣).

وكما لاحظنا أن الماتريدية بين أخذ ورد حول الاستطاعة، وهل قبل الفعل أم مقارنة له، وإن كنا نرجح ونميل أنها مقارنة للفعل عند شيخها الماتريدي وهي تصلح للضدين معًا. كما أن اجتهاد الماتريدية في هذا الصدد قد أفسح المجال أمام حرية الإنسان ومسئوليته عما يفعل، كما لاحظنا أيضًا اختلاف مفهوم الكسب من الأشعرية عنه عند الماتريدية فالقدرة الإنسانية لها التأثير والاستقلال والفاعلية في خلق الأفعال عند الماتريدية بخلاف الأشاعرة فالكسب عندهم يؤدي إلى نوع من الجبر.

ولقد كان للماتريدية صدى واسع في الفكر الكلامي في العصر الحديث، فنجد الشيخ محمد عبده قد استعار فهمهم في هذه المشكلة رغم أنه لم يصرح بذلك(٤).

---

(١) البزدوي: أصول الدين ص ١٢١.

(٢) الماتريدي: التوحيد ص ٢٥٦.

(٣) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ص ٥٤٤.

(4) Macdonald: The Encycbopadia Vol Art Maturdi Vol, IIIp. 415.

فيعتقد الشيخ محمد عبده أنه قد ثبت بالحس والوجدان وبالمئات من آيات القرآن، أن للناس أفعالاً يأتونها بإرادتهم وقدرتهم واختيارهم تسند إليهم ويشتق منها صفات لهم، ويستحقون الجزاء عليها في الدنيا والآخرة، وأن الله تعالى الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى هو الذي أعطاهم القدرة والإرادة والاختيار(١).

كما أن الشيخ مصطفى صبري وهو من شيوخ الماتريدية المحدثين يعرض عرضًا مسهبًا حول هذه القضية ورغم إيمانه بآراء الماتريدية إلا أنه عاد مرة ثانية إلى ترجيح رأي الأشاعرة(٢) فيقول: فمذهبي الذي أريد إثباته في هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يحيدون عنه فالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختار فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون(٣).

### ثانياً: الحسن والقبح العقليان

اختلفت الآراء حول الحسن والقبح هل هما عقليان أم شرعيان وإذا كانا عقليين، فهل هما عقليان ذاتيان أم في إطار الشرع والتكليف؟ لعل هذه هي الفروض المحتملة حول هذه الإشكالية، وفي هذا الإطار دار السجال بين المدارس الكلامية.

فالمعتزلة يرفعون من شأن العقل ومن شأوه -كما ألمحنا من قبل- وهم يرون أن معرفة حسن الأفعال أو قبحها جملة كمعرفة حسن الصدق، وقبح الكذب إنما يعلم ببداهة العقول، أما استنباط وجوه الحسن والقبح في فعل معين يحتاج إلى تفكير واستدلال، ومن ثَمَّ لا تختلف العقول في التمييز بين حسن الأفعال وقبحها على وجه الجملة كمعرفة قبح الظلم ولكنها تختلف في الحكم على الأفعال تفصيلاً فيستحسن الخوارج قتل مخالفيهم بينما يستقبح ذلك معظم المسلمين(٤).

والعقل كاشف عن وجوه الحسن أو القبح في كل فعل بعينه، ومن ثَمَّ ينبغي النظر

---

(١) محمد عبده: تفسير المنار (١٠/ ١٧٩) الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢) انظر: الشيخ مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين (٣/ ٣٩٥، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤١٢) دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.

(٣) المرجع السابق هامش ص ٣٩٥.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٥٣.

إلى الفعل نحو كونه مفسدة أو جهلاً أو عبثًا أو حضور ضرر يوفي على النفع أو ألم غير مستحق علم أنه من المنتجات العقلية واستحقاق فاعله الذم عليه، متى علم في الفاعل انتفاء وجوه القبح أو حصول نفع يوفي على الضرر أو دفع ضرر أو رد حقوق أو كونه مصلحة علم حسنه[1].

إذن فالمعتزلة يقررون أن الحسن والقبح عقليان، بل وذاتيان، فالحسن حسن لذاته ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال، والقبيح قبيح لذاته، ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال[2].

وإذا سلمنا مع المعتزلة في قولهم هذا، فإن لنا ما نأخذه عليهم فإنهم جعلوا الفعل ثابتًا من جهة الحسن والقبح وفاتهم أن يبينوا أن الفاعل غير ثابت -فالصدق وإن كان في حد ذاته حسنًا فإن قائله ليس دومًا مصيبًا والكذب وإن كان في حد ذاته قبيحًا إلا أن قائله ليس دومًا مخطئًا ومن هذا القبيل وأد البنات فإنه فعل قبيح على كل حال، ولكنهم في الجاهلية، كانوا ينسبون فاعله إلى الإباء والشهامة. ومن أقدم على قتل غيره كان ظالمًا مجرمًا ولكن الحكومة التي تقتص من القاتل لا يدعوها الناس ظالمة، بل محققه عادلة. فالفعل كما نرى واحد ثابت ولكن الفاعل متغير منها تارة محسن وطورًا سيئ[3].

ونحن بصدد طرح هذه المشكلة عند الماتريدية، بشكل خاص، موضوع دراستنا، يجدر بنا أن نشير إلى الحنفية - بصدد- مشكلة الحسن والقبح قد تفرقوا على ثلاث فرق:

- **الفرقة الأولى**: منهم يقولون: أن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان، كما ذهب إليه جمهور الأشعرية، قال الإمام أبو اليسر البزدوي في عقيدته إن علماء بخارى لا يقولون بالحسن والقبح العقليين، وإنما يقول بذلك علماء سمرقند، مثل حسن التوحيد، وقبح الشرك، وحسن المعرفة بالله وقبح الجهل به تعالى.
- **والفرقة الثانية**: فهو يقولون: إن ما يفهم حكمته من الأمور حسنه وقبحه عقلي لا شرعي، وكذا الموجب والحاكم بالحسن والقبح في تلك الأمور هو العقل لا الشرع.

---

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٥٣.

(٢، ٣) زهدي جار الله: المعتزلة ص ١٠٩ القاهرة ١٩٤٧.

- والفرقة الثالثة فهم يقولون: إن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان إلا أن الموجب والحاكم هو الله تعالى لا العقل[1].

ثم المفهوم من مقالات الفرق الثلاث أنهم يتبرأون عن القول بأن العقل حاكم على الله تعالى، كما زعمت المعتزلة[2].

وفي الحقيقة، أن الماتريدية قد اقتربت من المعتزلة في فهمها للحسن والقبح العقليين، بقدر ما ابتعدت عن الأشعرية في فهمها الشرعي للحسن والقبح[3]. وفي هذا الصدد يقول الماتريدي بصدد الإعلاء من شأن العقل: جعل الله العقول حجة، لا ميل الطباع، إذ جرى قلمه على أهلها، وإن شاركوا في الطباع غيرهم ممن ليست لهم عقول سليمة وألزم أهلها اتباع ما أراهم العقل حسنه، وإن كان في الطبع النفار، واجتناب ما في العقل متجه، وإن كان في طبيعة الجوهر قبوله، إذ العقل يرى صاحبه على حقيقة ما عليه الشيء والطبع -أي الجوهر- لا يوضح ذلك أن طبع الجوهر لا تبصر به ولا يمثل غير الحاضر، والعقل يدرك به ما حضر وغاب، وبه يحضر على الطبع ما غاب، حتى يصير كالمشاهد مما يكرهه، ويتلذذ به، وعنده تسهل المحنة، وتخف مؤن الذي يكرهه بالطبع[4]. لهذا لم يقدر حسن الأشياء بطبع الخلقة ولا بحسن العبارة وإنما قدر بالفعل الذي لا يرى الحسن قبيحًا[5].

فالماتريدي يرى أن الله خالق لكل الأفعال، يتضح هذا من تفسيره ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: ٦٥]وفيه نقض قول المعتزلة، لأنهم يقولون: ليس في خلق الله قبيح. فلو لم يكن في خلق الله قبيح لم يكن لتحويل صورتهم من صورة إنسان إلى أقبح صورة معنى، ليروا قبح أنفسهم عقوبة لهم بما عصوا أمر الله ودخلوا نهيه[6]. هذا من جانب، ومن جانب آخر ينقض الماتريدي أيضًا ما ذهبت إليه المعتزلة في وجوب

---

(١، ٢) مستجي زاده: المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين تحقيق دكتور عبد الحي قابيل ص ١٦١ دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٩٩٦.

(٣) انظر في هذا الصدد: دكتور حسن الشافعي، مقال من قضايا المنهج في علم الكلام، المنشور بمجلة دراسات عربية وإسلامية العدد (١) ١٩٨٣ ص٣، الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٠.

(٤، ٥) الماتريدي: التوحيد ص ٢٢٤.

(٦) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ١٨٥.

الصلاح والأصلح على الله بناءً على تفسيره الآية ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: ١٠٥] تنقض على المعتزلة قولهم، لأن يقولون: إن على الله أن يعطي الأصلح في الدين في كل وقت وكل زمان، فلو كان عليه ذلك لم يكن للاختصاص معنى ولا وجه[١]. ورغم ما يؤخذ على هذه النظرية من اعتراض على فكرة وجود شيء على الله، فإنها تكمل نظرية اللطف الإلهي لتكونا معًا أوج ما وصل إليه الفكر الإسلامي في العناية الإلهية[٢].

ولا يختلف الإمام البزدوي عما ذهبت إليه الماتريدية في أن العقل آلة لوقوع العلم بالأشياء[٣] وأن العقل يستطيع معرفة الله قبل الشرع، مع الأخذ في الاعتبار أن الماتريدية لم تدع الأمر في مسألة الحسن والقبح العقليين على إطلاقه وإنما في حدود معينة، كمسألة معرفة الله، إنما في الأمور التكليفية الأخرى، فلا مناص أمام العقل، أن يكون وسيلة أو أداة للاهتداء بنور الشرع.

ويبدو أن الشيخ محمد عبده اقترب كثيراً من الماتريدية في هذا الصدد، بل أصبح ماتريدياً أكثر من الماتريديين أنفسهم! فهو يعقب على الآية القرآنية ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

والمعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقته للفطرة والمصلحة بحيث لا يستطيع العاقل المنصف السليم الفطرة أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به. والمنكر هو ما تنكره العقول السليمة وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضًا وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة والمنكر بما نهت عنه فهو من قبيل تفسير الماء بالماء وكون ما قلناه يثبت مسألة التحسين والتقبيح العقليين وفاقًا للمعتزلة وخلافًا للأشعرية مردود بإطلاقه بأننا إنما نوافق كلا منهما من وجه ونخالفه من وجه اتباعًا لظواهر الكتاب والسنة وفهم السلف لهما فلا ننكر إدراك العقول لحسن الأشياء مطلقًا ولا نقيد الشرع بعقولنا، ولا نوجب على الله شيئًا من عند

---

(١) الماتريدي: تأويلات أهل السنة ص ٢٤٣.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (المعتزلة) ص ١٤٨.

(٣) انظر: البزدوى: أصول الدين صـ ٢٠٥ وما بعدها.

أنفسنا، بل نقول إنه لا سلطان لشيء عليه فهو الذي يوجب على نفسه ما شاء إن شاء كما كتب على نفسه الرحمة لمن شاء، وأن الشرع ما لم تعرف العقول حسنه قبل شرعه، وأن كل ما شرعه تعالى يطاع بلا شرط أو قيد[1].

ونستطيع القول في ختام عرضنا لهذه «الإشكالية» أن الماتريدية لم تختلف في أن الحسن والقبح عقليان وذاتيان ولكن ما يفرق الماتريدية عن المعتزلة، أن العقل عند الماتريدية يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها لاحسن وقبح جميع الأفعال.

إذن مفهوم العقل عند الماتريدية يختلف عن مفهوم العقل عند المعتزلة، فالمعتزلة يقولون إن العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة في حين أن الماتريدية يقولون العقل آلة لوجوب المعرفة بمعونة الله. وإن كانت معرفة الله واجبة بالعقل، ففي الأمور التكليفية الأخرى لا يستقل العقل بنفسه، بل بمعونة الشرع. وعلى هذا الرأي ذهب العديد من الدارسين والباحثين[2].

●●●

(١) الشيخ محمد عبده: تفسير المنار، ٥/ ١٩٦: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(٢) انظر في هذا الصدد: الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ١٧٠، مستجى زادة: المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين ص ١٦١، الروضة البهية: ص ٣٤- ٣٩.

# خاتمة

**يمكننا أن نشير إلى أبرز النتائج التي انتهت إليها الدراسة:**

١- أثبت هذا البحث، أصالة مدرسة الماتريدية في علم الكلام، وأنها وظفت كافة الأدوات للذود عن العقيدة الإسلامية، من الدليل العقلي، وكيف أنها جمعت بين العقل والخبر والعيان كطرق موصلة إلى المعرفة، ولا شك أن الماتريدية قد أعلت من شأن وشأو العقل، كما أنها استفادت بالوسا ئل الأخرى كالجدل، والتأويل، والقياس الأرسطي، وقياس الغائب على الشاهد، أقول لقد وظفت الماتريدية هذه الوسائل توظيفًا معتدلاً إلى حد غير قليل مما يدل على طول باع هذه المدرسة في تطبيقها لهذا النهج.

٢- حاولت هذه المدرسة الموازنة بين الدليل النقلي (الذي هو منطلق المتكلمين)، والدليل العقلي، ومعظم المدارس الكلامية تتأرجح بين هذا وذاك عدا الحشوية، لكن الماتريدية - والحق يقال- حاولت أن تقترب من الموقف المعتدل المتوازن، ويبدو أن هذا ما دعانا إلى القول بوسطية المنهج عند هذه الفرقة، والوسط هنا بطبيعة الحال وسطًا اعتبارياً وليس وسطًا حسابياً -وقولنا هذا لا يخلو من بعد ذاتي- ولكن المتأمل في معالجة هذه المدرسة للقضايا والمشكلات يتضح له بوضوح شديد وسطية المنهج عند هذه المدرسة خاصة أنها ترفض التقليد وتتمتع بحس نقدي أصيل.

٣- تنشد الماتريدية في معالجتها التوفيق بين العقل والنقل -كما أشرنا- والتأويل في حدود ما يسمح به النص، ولكننا لاحظنا أنها في بعض الأحيان تلجأ إلى التفويض والتسليم في بعض القضايا الاعتقادية.

٤- أثبت هذا البحث أن مدرستي (الأشاعرة والماتريدية) أهل السنة والجماعة كما هو معروف، قد التقتا في كثير من القضايا الجوهرية وغيرهم من القضايا والموضوعات، مما جعلنا نزعم أن الماتريدية أقرب نسبًا ومنطلقًا إلى الأشاعرة رغم

تأكيدنا في ثنايا بحثنا أن الماتريدية أكثر عقلانية وأقرب إلى روح السلف في نفس الآن من الأشاعرة.

٥- ولست أدل على الاتصال الوثيق بين كلتا المدرستين، أن العديد من أعلام الأشعرية كفخر الدين الرازي قد اعتنق آراء وأفكار ما تريدية والعكس صحيح.

٦- تشير هذه الدراسة إلى عمق وأصالة هذه المدرسة، وأثرها في الفكر الكلامي في عصرنا الحديث، ولقد أشرنا إلى شيء من هذا، في تأثر الشيخ محمد عبده بالآراء الماتريدية، وكذا الشيخ مصطفى صبري في تأثره بالماتريدية والأشعرية.

●●●

الفصل الخامس:

# منهج ابن حزم في دراسة مشكلات علم الكلام مشكلتي الذات والصفات.. والجبر والاختيار نموذجًا

(٣٨٤ - ٤٥٦هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٤م)

## تمهيد

ابن حزم، من الشخصيات الضخمة في الفكر الإسلامي، تنوعت مواهبه، وتعددت أوجه نبوغه منذ وقت مبكر، وتربى في بيت علم وثقافة وطبقت شهرته الآفاق في الشرق والغرب معًا.

يقول عنه المستشرق الأسباني آسين بلاشيوس: لقد كرس نشاطه لدراسة كل أنواع الثقافة الموسوعية اليونانية والإسلامية(١).

ولهذا كتب ابن حزم في الفقة والفلسفة ونقد المذاهب والفرق، وعلم مقارنة الأديان، والتاريخ والأدب والسياسة والشعر وغيره من علوم وفنون.

وهذه الدراسة تطرح لإشكالية محددة، وهى «منهج ابن حزم في معالجة مشكلتى الذات والصفات والجبر والاختيار».

صحيح أننا لا ننكر أن هناك دراسات وبحوثًا اهتمت بمثل هذه الجوانب إلا أننا فيما نعتقد أن فكر ابن حزم مثير للجدل والتساؤل، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار، أن مفكرنا اهتم بالجدل والحوار، أيما اهتمام وكانت له مساجلات وحوارات يشهد له التاريخ بباعه الطويل.

فابن حزم مشهور بظاهريته أو الوقوف عند حدود القرآن والسنة والإجماع، وفي نفس الآن نجده يهتم بمنطق أرسطو وبالقياس الفلسفي، وبمحاولة التأويل في بعض الأحيان، مما يدعو الباحث إلى التساؤل والحوار.

أمر آخر، دعانى إلى الاحتفاء بهذه المشكلة، أن عالمنا كان مجادلاً من طراز رفيع، فلم تكن الأفكار عنده هادئة- إن جاز التعبير- بل كان هادرًا في فكره، تنساب منه المعاني انسياب الشلال من القمم العالية، بمعني أن حرارة الفكرة كانت تطغى أحيانا على موضوعية المعالجة، ولعل هذا ما جعل لعالمنا العديد من الخصوم والمجادلين.

---

(1) Miguel Aisn Palacios: Aben Hazam DE Cordaba su Historia Critica De las ideas Religiosas, Tomo l, Ediciones Turner. p.5.

رغم هذا، يبقي ابن حزم، الذى جمع بين سلفية العقيدة، وعقلانية المنهج وأصالة النقد، وهى مازالت فروضًا من الباحث، ربما يدلل على صدقها، أو صدق بعضها من خلال الدراسة، وما البحث العلمى في جملته- فيما يعتقد كاتب هذه السطور- سوى فروض واحتمالات، ثم يأتى البحث ليتحقق من صدقها، هذا في مجال الدراسات العلمية المتخصصة، وأعتقد أنه بكيفية خاصة يمكن ملاحظة ذلك في الدراسات الفلسفية أيضًا.

أضف إلى هذا أن الباحث كان يقرأ ابن حزم قراءة متحررة، أعنى من الأحكام السابقة، فلقد جعلت دأبى وديدني نصوص ابن حزم ولم أجعل وسيطا بيني وبينه.

صحيح أننا لا ننكر أن أيه دراسة علمية لا تخلو من بعد ذاتي حسب أيدلوجية الكاتب ومرجعيته الثقافية، إلا أن الباحث الجاد هو الذي يحاول أن يتحرر قدر الإمكان- من أية سلطة سابقة تؤثر على أحكامه.

ونود أن نشير إلى أننا قسمنا دراستنا إلى المباحث التالية:

**المبحث الأول:** إشكالية المنهج عند ابن حزم.

**المبحث الثاني:** مشكلة الذات والصفات.

**المبحث الثالث:** مشكلة الجبر والاختيار.

ثم ننتهي بنتائج الدراسة، وهذه الدراسة المتواضعة هي محاولة للبحث عن الحقيقة، وحسبي ذلك، وعلى الله قصد السبيل.

●●●

# إشكالية المنهج عند ابن حزم

**تمهيد:**

إشكالية المنهج عند ابن حزم، من الإشكاليات المعقدة لفهم ابن حزم، ولسبر غور فكره سيما إذا أخذنا في الاعتبار، أنه عاش بين سنتى ٣٨٤: ٤٥٦ هـ (٩٩٤-١٠٦٤م) وهى فترة تاريخية حرجة في الأندلس عامة وقرطبة خاصة التي عرفت أكبر الدسائس والفتن المتمثلة في الصراع السياسي على السلطة، لذا لا نتردد في القول بأن أحداث العصر طبعت بقوة مواقف ابن حزم النظرية، كما أن تجربته الشخصية بمختلف صورها السياسية والاجتماعية والفكرية، أسقطت على نظرته للأشياء وتصوره للأمور، وعليه لا يمكن عزل النسق الفكرى لابن حزم عن تجربة العصر، والتى تشكل تجربته الشخصية عنصراً منها[١].

من جانب آخر، يلاحظ أن أخلاق ابن حزم في مجال العلم والمناظرة، تتلخص في تمسكه بمبدأ الحق، لا تأخذه فيه لومة لائم، وتحديه بضراوة وشدة للمعارضين له منه، إذ هو مؤمن بأن العالم ملتزم بمقاومة الجائرين والتنديد بأساليب المنحرفين، لأن القول الحق واجب لأنه حق على حد تعبيره كما يرى أن إطراح المبالاة بكلام الناس واعتبار ذمهم إياه أشد اغتباطًا من مدحهم له[٢].

ومن هذا المنطلق، نرى مدى استقلالية شخصيته، وتحرره من تبعية التقليد الأمر الذي حدا به إلى نقد أئمة المذاهب الأربعة وبسط أقاويلهم وآرائهم إلى حجة المنطق ومقارنة الفروع بالأصول المجمع عليها وتدرج وكثيراً ما كان ذلك الحزم الصلب يدفعه إلى الهجوم على مقصوده دون تزيف أو أناة، ولامراعاة لحالة مخاطبيه، فاشتهر بالحدة وسلاطة اللسان والتهجم على مخالفيه مثلمًا ينقض البازي على فريسته[٣].

ولكم كان معاصره ابن حيان القرطبي دقيقًا في وصفه عندما قال: لم يلطف صدعه

---

(١) دكتور سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب وبلاد لأندلس، ص ١٩ المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

(٢، ٣) دكتور صلاح الدين القاسمي: مقدمة تحقيق طوق الحمامة ص ٢٤ الدار التونسية للنشر.

بما عنده بتعريض، ولا يحزنه بتدريج بل يصك معارضه صك جندل.. فينفر عنه القلوب ويوقع به الندوب.

وربما يكون السبب في هذه الحدة عند عالمنا ظروف العصر، فقد كانت قرطبة قد غادرها العلماء من جراء الفتنة فإن الدويلات والإمارات التى استقلت فى مختلف أنحاء الأندلس، استجلبت العديد منهم، خصوصًا وأن أمراءها كانوا يرغبون في إضفاء مظاهر الملوك على أنفسهم وبلاطاتهم، لذا كان حرصهم على اصطناع العلماء ضمن حاشيتهم كحرصهم على اصطناع أعوانهم ومرافقيهم وأنصارهم(١).

ويمكننا أن نشير إلى أهم ملامح المنهج عند ابن حزم:

**أولاً: العقل والنقل**

يشير المرحوم الشيخ أبو زهرة إلى هذا الموضوع بقوله: إن منهاج ابن حزم في دراسة العقائد يعتمد على أمرين:

**أولهما:** المبادئ العقلية المقررة فى بداءة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي، وفي إثبات أصل النبوة ودلالة المعجزات على رسالة الرسل، ودلالة القرآن على صدق محمد ﷺ وصدق كل ما اشتمل عليه وكل ما جاءت به السنة.

**وثانيهما:** النصوص، وذلك أنه بعد أن ثبت صدق الرسول، وصدق كل ما جاء به القرآن وما اشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هى الحجة، ويؤخذ بظواهرها، إلا أن يخالف ذلك، بحجة من نص آخر، لا بمجرد الرأى والاجتهاد أو التى يتوهم أنها عقلية.

وعلى ذلك تكون العقائد كلها بعد إثبات الوحدانية وصدق الرسول والقرآن مصدرها الكتاب والسنة ويؤخذ بظاهرها، إلا أن يكون نص آخر يخالف هذا الظاهر.

وإن كل ما جاءت به السنة الصحيحة يثبت الجزم واليقين وتثبت به العقائد كما تثبت

---

(١) محمد عبد الله عنان: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى ٢/ ٤٣٦ الطبعة الثانية، ١٩٦٩.

به الفروع، وإنه لا فرق عنده في إثبات العقائد بين أحاديث الآحاد، والأحاديث المشهورة والمتواترة فكلها يثبت العقائد، ولا يكون شك في حديث إلا إذا كان ثمة معارض له، فعندئذ يكون الترجيح.

ولهذا ثبتت عنده كل الغيبيات التى جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيامة وما يكون، وعن الملائكة وأحوالهم وعن الصراط والميزان والكتاب والحساب واللوح المحفوظ والعرش، فكل ذلك يجب الإيمان به بمقتصى الأحاديث الصحيحة[1].

ومنهج ابن حزم في دراسة العقيدة، أقرب إلى السلف، ولكنه في دراسة الصفات، يمكن أن يلجأ إلى التأويل إذا اقتضت الضرورة ذلك، وهذا ما سيتضح من خلال المعالجة للدراسة.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة، بوضوح وجلاء الدكتور إبراهيم مدكور، حين قال عنه: أخذ بالمذهب الظاهرى، وطبقه على الفروع والأصول يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية وهنا لا مناص من التأويل[2].

وهكذا يعلى ابن حزم من شأن العقل في الزود عن العقيدة ويتبنى المقدمات العقلية المنطقية، ولا يرى أيه غضاضة في ذلك، وهو القائل: إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان. ولم يكن بين أول أوقات فهمنا ومعرفتنا بذلك مهملة البتة، ففى أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكبر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر وأن الشيء لا يكون قائمًا قاعدًا في حال واحدة، وأن الطويل أمد من القصير. وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته مهملة ولا زمان فلا وقت للاستدلال فيه، ولا يدرى أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط، ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل[3].

---

(١) الشيخ أبو زهرة: ابن حزم، ص ٢٠٧.

(٢) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ٢/ ٣٣، دكتور إحسان عباس في مقدمة تحقيق الإحكام في أصول الأحكام، ص٩.

(٣) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٦، انظر أيضًا: ص ٢٣.

## ثانياً: الجدل

ذهب علماء الكلام إلى طريقة الجدل، في محاولة منهم لإفحام الخصم والانتصار عليه، وابن حزم لم يكن بدعًا في هذا المجال، فيناقش ابن حزم هذه القضية ويضع الضوابط والمحددات للجدل الصحيح، فيقول: واحتجوا في إبطال الجدال والمناظرة بآيات ذكروها وهي قوله تعالى: ﴿لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ١٥] ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ [الشورى: ١٦].

ويرى ابن حزم أن هذه الآية مبينة وجه الجدال المذموم وهو قوله تعالى فيمن يحاج بعد ظهور الحق، الآبى من قبول الحجة بعد ظهورها، وهذا مذموم عند كل ذي عقل، ومنها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]. وإنما ذم تعالى في هذه الآية من خاصم وجادل في الباطل، وعارض الآلهة التي كانوا يعبدون من حجارة لا تعقل بعيسى النبي العبد المؤيد بالمعجزات من إحياء الموتى وغير ذلك[١].

ويقرر ابن حزم ضوابط ومحددات الجدال الحق من خلال الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] فصح بهذه الآية أن كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف. فوجدناه تعالى بهذه الآية: أن كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف فوجدناه تعالى أثنى على الجدال بالحق وأمر به. فعلمنا يقينا أن الذي أمر به تعالى هو غير الذي نهى عنه بلا شك، فنظرنا في ذلك لنعلم وجه الجدال المنهى عنه المذموم، ووجه الجدال المأمور به المحمود، لأنا قد وجدناه تعالى قد قال: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]. فكان تعالى قد أوجب الجدال في هذه الآية الكريمة، وعلم فيها تعالى جميع آداب الجدال كلها من الرفق والبيان، والتزام الحق، والرجوع إلى الحجة القاطعة[٢].

---

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ص١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

وبهذا نستطيع القول، إن عالمنا ابن حزم، يؤكد على منهج الجدل، وهو بهذا لا يختلف عن الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم.

والسؤال الذى نود طرحه، هل سيلتزم ابن حزم بضوابط هذا المنهج في مجادلة مخالفيه؟![1].

يرى بعض الدارسين أنه: من حيث المنهج، نجده يناقش الآراء فيسرد أدلة الخصم دليلاً دليلاً، ثم يناقش من يجادله إلى الحق في القضية، لأن الأمر أمر دين، فلا بد أن يسود التجربة للحق كل دراسة، بل إنه في جدله ينظر دائمًا النظرة الجانبية، فنظره دائمًا في جدله هو النظر المتحيز، لا نظر الباحث الفاحص، وإن ذلك بلا شك عيب في جدله، ولعله من الأسباب التى دفعت العلماء إلى النفرة منه، فوق ما في الآراء نفسها من مخالفة لمألوفهم، وهجوم على تفكيرهم، وقد كان لا يتحرج من إظهار العلو، فكان ما كان من النفرة الشديدة بينه وبين كثير من معاصريه[2].

وفي ظننا أن مثل هذه الأحكام تحتاج إلى مراجعة ودراسة في ضوء الظروف السياسية والاجتماعية التى عاشها عالمنا، كذلك ظروف النشأة من الناحية السيكلوجية، ويبدو أن التزلف وفتاوى السلطان من بعض علماء عصره، كانت أحد الأسباب للحدة في مناقشة الخصوم، هذا بجانب الاعتداد والاعتزاز بنفسه نظرًا لظروف النشأة التى عاشها ابن حزم[3].

### ثالثًا: نبذ التقليد

لا ريب أن ابن حزم، ينبذ التقليد، ويثور عليه، وكان نقادة قوى الحجة ينفذ إلى نقط الضعف، ويعرف كيف يقتحم الخصوم، امتد نقده إلى أرسطو من اليونان، وإلى

(١) أشار العديد من الدارسين والباحثين إلى مجانبة ابن حزم لموضوعية الجدل رغم إخلاصه الشديد بطلب الحق وتجرده عن الهوى، أو كما يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله: أنه لم يكن في جدله أو مناظراته ينظر إلى المسألة نظرة موضوعية، يطرح فيها أفكاره لكى يصل مع من يجادله إلى الحق في القضية (المرجع: ابن حزم ص ١٨٩، انظر أيضا: إحسان عباس، مقدمة: الإحكام في أصول الأحكام ص: ج، ط).

(٢) الشيخ أبو زهرة: ابن حزم ص ١٨٩.

(٣) يمكن الاستفادة بالكثير من المراجع في هذا الصدد مثل سالم يفوت، ص٣٣ وما بعدها، والشيخ أبو زهرة في مؤلفة، وغيرهما من مؤلفات تهتم بهذا الجانب.

أبى حنيفة والأشعري بين المسلمين، ولم يترك فرقة من الفرق الدينية إلا ويناقشها الحساب[1].

ويرى ابن حزم أن أصحاب الظاهر هم أبعد الناس من التقليد، فمن قلد أحداً مما يدعى أنه منهم فليس منهم ولم يعصم أحد من الخطأ، وإنما يلام من اتبع قولا لا حجة عنده به، والأهم من هذا من اتبع قولاً قد وضع البرهان على بطلانه فتمادى ولج في غيه[2].

ونجد أن ابن حزم يمنع التقليد منعا باتا، فلا يسوغ للعامى أن يقلد، وبالأولى لا يسوغ العالم أن يقلد، وإنما أقصى فرق بين العالم والجاهل، أن الجاهل لجهله يسأل أهل الذكر، فإن أفتوه لا يقبل قولهم حتى يقولوا له الأصل من الكتاب والسنة الذى أخذ منه الفتوى، فإن لم يفعلوا ترك قولهم، وذهب إلى غيرهم حتى يجد من يقول له قال الله تعالى أو قال الرسول ﷺ[3].

وفي هذا الصدد يؤكد ابن حزم على نبذ التقليد؛ لأن العالم الذي يستطيع معرفة الحكم من الكتاب والسنة من غير الاستعانة بأهل الذكر فإن عليه أن يتعرف الأحكام من القرآن والسنة ومن غير سؤال أحد إلا إذا احتاج إلى ذلك ليطمئن إلى دينه، وقد قال في شأن العالم: وليعلم كل من قلد صاحبًا أو تابعًا أو مالكًا أو أبا حنيفة أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعي أو أحمد أو داود رضى الله عنهم يتبرءون منه في الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد، اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلا كلامك وكلام نبيك الذي صليت عليه وسلمت في كل شيء مما شجر بيننا، وفي كل ما تنازعنا فيه، واختلفنا في حكمه، وأننا لا نجد في أنفسنا حرجًا مما قضيت، ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم، وصرنا دونهم حزبًا وعليهم حربًا، وأننا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا، مبادرون نحوه لا نتردد ولا نتلكأ، عاصون لكل من خالف ذلك، موقنون أنه على خطأ عندك وأنا على صواب لديك، اللهم فثبتنا على ذلك، ولا تخالف بنا عنه،

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ص٣٣.

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ١٢٠، انظر أيضًا: دكتور عبد الفتاح، أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، ص ٣٠٦.

(٣) الشيخ أبو زهرة: ابن حزم، ص ١٨٠.

وأسألك اللهم بأبنائنا وإخواننا المسلمين في هذه الطريقة، حتى ننتقل جميعًا، ونحن متمسكون بها إلى دار الجزاء آمين منك يا أرحم الراحمين[1].

هكذا يريد الإمام ابن حزم أن يحافظ على العقيدة في نقاوتها الأولى، ويعلمنا أن العلم يطلب من أهله، وأن الحكم في الرأى يعود إلى مصدره (القرآن والسنة)، لا إلى صاحبه، فالعامة يطلبون العلم من أهل الذكر والخاصة يطلبونه من مصادره، وحسب ابن حزم غيرته على الحق، متمثلاً في القرآن والسنة، وأنهما المصدر لكل أمر رغم تحفظنا على بعض آرائه في مواضع أخرى.

**رابعاً: قياس الغائب على الشاهد**

من الأمور اللافتة للنظر، في فكر ابن حزم نقده لقياس الغائب على الشاهد، وهذا القياس هو الذي أوقع العديد من المدارس الكلامية في مشكلات مثل فرقة المعتزلة، وهذا القياس في أصله قياس فقهي ويعرف عند الأصوليين: بأنه إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوى في علة الحكم[2].

وفي هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعى يقول: القياس الفقهى قد يكون مشروعًا ومبرراً تمامًا، ما دام الأصل والفرع مشتركين في العلة، أى في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) أما بالنسبة للمسائل الإلهية، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك؟[3].

فابن حزم كان: له منطقه الداخلى، والخاص به كنسق، بما يسلتزم التأكيد على طبيعته المعرفية، قصد الوقوف على ما يسمح بوحدة النسق في الفقة والكلام والفلسفة.. ألا وهو صدوره عن مفاهيم أساسية يقوم عليها النظام الفكرى الحزمي، وهى مفاهيم تمد هذا الأخير بأسس منهجية تستند إليها طريقته فى تناول كل القضايا: كلامية كانت أم فقهية أم نحوية أم الطبيعة والشريعة مع رفض تسوية الخالق بالمخلوق

---

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ١٠٠، انظر أيضًا المحلى، ١/ ٦٦، ٦٧.

(٢) دكتور يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية ص١٦٥، دار النهضة العربية، ط٣، سنة ١٩٩٤، الغزالى: المستصفى، ٣/ ٢٨٨.

(٣) دكتور حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٧٦، مكتبة وهبة.

والشريعة بالطبيعة، وبالتالى إبطال القياس، قياس الغائب على الشاهد، ذلك المنهج الذي سلكته العلوم الإسلامية بعد نشأتها، لأنه قياس ظنى، يفترض تسوية بين المقيس والمقيس عليه؛ فلدى الأصوليين يتعلق الأمر بتسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص لتساوى الواقعين في علة الحكم، أما لدى النحويين فإن الأمر يتعلق بتسوية بين فرع وأصل، ويسمح بحمل الأول على الثاني لعلة جامعة بينهما، وإعطاء المقيس حكم المقيس عليه في الإعراب أو البناء أو التصريف، بينما نجد أن طبيعة الموضوع الذي انصب عليه البحث الكلامي، ألا وهو العقائد والحقائق الإيمانية وأصول الديانة جعل نفس الآلية الذهنية القائمة على التسوية، تسوية فرع بأصل، أو طرف بآخر لشبه أو. . تتلون وتتخصص بتلون وتخصص الموضوع، وتتخذ صورة استدلال بالشاهد على الغائب، أو قياس الخالق على المخلوق، وهى طريقة جوهرها تسوية الغائب بالشاهد والخالق بالمخلوق[1].

فابن حزم كان مبدعًا في نقده لقياس الغائب على الشاهد لخلفيته الأصولية، لكنه خالف الأصوليون في «إبطال الرأى والقياس»[2]. ونعتقد أن هذه المسألة من المناطق الشائكة في الفكر الحزمى، رغم أن بعض الدارسين اجتهد في هذا الصدد وظن أن ابن حزم في اعتراضه على القياس والرأى لا ينفيها كعمليات اجتهادية، ولا يسد باب الاجتهاد. لكنه ينزع عنها كل قيمة يقينية، لأنها مجرد اجتهادات لا تبلغ مستوى النص والاجتهاد وأن هذا لا يطرد ضرورة تأسيس الاجتهاد واستنباط الأحكام على دعائم قوية ومتينة وعلى قواعد راسخة ومضبوطة تسمح له بأن لا ينحرف عن النص، إن الطريقة التى قنن بها الشافعى الاجتهاد في رسالته، حينما اعتبره قياسا، طريقة ظنية لأنها تستند إلى التعليل، والتعليل يقوم على التخمين، تخمين وجود تشابه ما يشترك فيه المقيس والمقيس عليه. لذا لا بد من حماية الشرع وتحصينه عن طريقة على منطق، وعلى القياس المنطقى الاستنتاجى[3].

---

(١) دكتور سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب وبلاد الأندلس، ص ٩، محمد خليل هراس: ابن تيميه السلفى، ص ٦٢ دار الكتب العلمية- بيروت لبنان.

(٢) انظر في هذا الصدد: دكتور طه على أبو سريع، المنهج الحديث عند الإمام ابن حزم الأندلسى، ص ٩٩.

(٣) دكتور سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب وبلاد الأندلس، ص ١٦٥.

ومن جانبنا نحن نختلف مع هذا الباحث، فيما ذهب إليه من رأى، فليس من المعقول أو المقبول أن يتم «تبيئة» المنطق بمعناه الفسلفى عند ابن حزم [1] ليكون بديلاً عن الاجتهاد بمعناه الأصولى الشرعى. وإذا كان ابن حزم رحمه الله، قد قال ما قال في مسألة إبطال القياس، فليس لنا أن نلتمس لكل الشريعة «المنطق» كما يعتقد الباحث، علما بأن القواعد المنهجية التى وضعها علماء الأصول ما يجعل المجتهد يلتزم بضوابط ومعايير حتى يصل إلى الاجتهاد الصحيح، وفي ظننا أن الأقيسة المنطقية لا تصلح للاجتهاد بمعناه الشرعي أو بديلا عن أدوات المجتهد بمعناه الأصولى الشرعى [2].

فالمتأمل في المذهب الظاهري. يرى أنه قد نشأ كرد فعل طبيعي للمذهب القياسى والإسراف فيه، وكاتجاه مضاد لحركة المستهينين بنصوص الكتاب والسنة [3].

أظننا.. بعد هذا العرض لإشكالية المنهج عند ابن حزم- في حدود دراستنا- نمهد للحديث عن التوحيد، وقضية الصفات الإلهية.

●●●

---

(١) من الآراء الخطيرة لهذا الباحث قوله: فإن إدخال المنطق سيكون كفيلاً بالحفاظ لها. على كمالها (يقصد الشريعة)، لأنه قياس لا تأتى فيه النتائج بشىء جديد لم يكن منطويا في المقدمات، عكس ما نجده في القياس الفقهى والذي هو استقراء يريد أنصاره توسيع مجاله المنحصر في الطبيعيات ليشمل حتى الشرعيات متجاهلين أن هته الأخيرة نزلت كاملة (سالم يفوت ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب وبلاد الأندلس، ص ٢٧٧). نعتقد أن كلام الباحث يحتاج إلى مراجعة، وليس معنى أن الشريعة نزلت كاملة أن نغلق باب الاجتهاد (بمعناه الشرعى) لفتح الباب أمام القياس الفلسفى؟!.

(٢) انظر في هذا الصدد: دراسة دكتور يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية، الناشر دار النهضة العربية، ط٣، ١٩٩٤، دكتور يوسف القرضاوى: الاجتهاد وغيرهما من مؤلفات.

(٣) دكتور صلاح رسلان: دراسة بعنوان «التوحيد عند ابن حزم»، المؤتمر الدولى الرابع للحضارة الأندلسية، جامعة القاهرة، مارس ١٩٩٨، ص٥٥٧.

## الذات والصفات

### أولا: الوحدانية

عالج ابن حزم مسألة الوحدانية في كتاباته ورأى: أن أول ما يلزم على كل أحد ولا يصح الإسلام إلا به، أن يعلم المرء بقلبه علم يقيني وإخلاص لا يكون لشيء من الشك فيه أثر وينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله [1].

ويبرهن ابن حزم على وجود الله وتفرده بالوحدانية بالعديد من الدلائل لأنه لما صح ضرورة أن العالم كله مخلوق وأن له خالقا وجب أن لو كان الخالق أكثر من واحد، أن يكون قد حصرها العدد وكل معدود فذو نهاية، وكل ذي نهاية فمحدث، وأيضًا فكل اثنين فهما غيران وكل غيرين ففيهما أو في أحدهمًا معنى ما صار به الآخر فعلى هذا يكون أحدهما ولا بد مركبا من ذاته ومما غاير به الآخر، وإذا كان مركبا فهو مخلوق مدبر فبطل كل ذلك وعاد الأمر إلى وجوب أنه واحد ولا بد وأنه بخلاف خلقه من جميع الوجوه والخلق كثير محدث فصح أنه تعالى بخلاف ذلك وأنه واحد لم يزل، إذًا لو لم يكن كذلك لكان من جملة العالم تعالى الله عن ذلك، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] [2].

وهكذا يربط ابن حزم بين وجود الله ووحدانيته وتفرده بالقدم ومخالفته للحوادث برباط وثيق.

والتوحيد الذي يركز عليه الإسلام نوعان: توحيد الربوبية، وهو توحيد اعتقادي وتوحيد الألوهية وهو توحيد عملي سلوكي، وهذا يعني أن الله لا يقبل إيمان امرئ مالم يقم بتوحيده سبحانه علمًا واعتقادًا، بأن يؤمن بأنه تعالى واحد متفرد في ذاته وصفاته وأفعاله لا شريك له ولا شبيه له، ولا ولد ولا والد له، وأنه تعالى رب السموات والأرض وخالق من فيهما وما فيهما ومالك الأمر في هذا العالم كله، ولا معقب عليه في حكمه وهذا هو ما نسميه بتوحيد الربوبية.

---

(١) ابن حزم: المحلي، ١/ ٣، دار الجيل، بيروت.

(٢) المرجع السابق: ١/ ٤.

كذلك لا يقبل الله إيمان امرئ مالم يقم بتوحيده قصداً وعملاً، وهذا هو توحيد الألوهية، بأن يفرده عز وجل بالعبادة الكاملة والطاعة المطلقة، فلا يعبد إلا الله وحده، ولا يشرك به شيء في الأرض أو في السماء[١].

ولا يتحقق التوحيد مالم ينضم توحيد الألوهية إلى توحيد الربوبية، فتوحيد الربوبية وحده لا يكفى فقد كان العرب المشركون يقرون به، ومع هذا لم يدخلهم في الإسلام لأنهم أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا، واتخذوا مع الله آلهة آخرى. زعموا أنها تقربهم إلى الله زلفى أو تشفع لهم عند الله.

ويعتمد ابن حزم على العقل اعتمادا كبيراً في إثبات التوحيد وصحة النبوة لخاتم المرسلين ﷺ ويرى أن من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد[٢].

ويوجه أحد الدارسين بعض الانتقادات لابن حزم في برهنته على وحدانية الله، ويرى أن ابن حزم قد عرف توحيد الربوبية، لكنه لم يعرف حقيقة التوحيد. الذي دعت إليه الرسل!، وفي ظننا أن هذا الحكم افتئات على الحقيقة، ومجافى لواقع فكر ابن حزم.

إذ يؤكد ابن حزم، في مواضع عديدة على إيمانه بالألوهية والربوبية، وأن إيمانه قولاً وسلوكًا، وقصداً واعتقاداً، وفي هذا الصدد يقول: إن الوحدانية تتقاضى المؤمن أن يؤمن بأن الله خالق كل شيء، فهو سبحانه إله لكل شيء وخالق كل شيء دونه، وأنه خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق، فالعالم لم يصدر عنه سبحانه صدور المعلول عن علته، بل خلقه سبحانه وهو المريد المختار الفعال لما يريد، القاهر فوق عباده، القادر على كل شيء، العليم الحكيم السميع البصير، اللطيف الخبير[٣].

### تنزيه الألوهية عن مشابهة الحوادث:

بذل ابن حزم قصارى جهده، فى تقرير حقيقة الوحدانية، وفى تنزيه الألوهية عن المشابهة والمثل، ووظف في سبيل ذلك كل إمكاناته الكلامية والفلسفية، فهو القائل عن الله: ليس جرمًا، ولا جوهرا، ولا عرضًا، ولا عدداً، ولا جنسًا، ولا نوعًا،

---

(١) دكتور يوسف القرضاوى، حقيقة التوحيد ص٢٧ وما بعدها مكتبة وهبة - القاهرة.

(٢) دكتور صلاح رسلان: دراسة بعنوان: «التوحيد عند ابن حزم»، ص ٥٦١.

(٣) ابن حزم: المحلى، ١/ ٣، انظر أيضًا: أبو زهرة، ابن حزم ص٢٠٨.

ولا فصلاً، ولا شخصًا، ولا متحركًا، ولا ساكنًا. . لا إله غيره واحد لا واحد في العالم سواه، مخترع للموجودات كلها دونه بوجه من الوجوه[1].

ويرى الدكتور مدكور: أن هذا التصوير فيه شيء من عدوى الفلاسفة ومصطلحاتهم [2] وطبيعي أن ابن حزم قد تأثر بالتراث الفلسفي والكلامي السابق عليه، ولكن كما قلنا في بداية تمهيدنا أنه كان سلفي العقيدة. عقلاني النهج، وليس أدل على هذا من معالجتنا لحقيقة التوحيد التي استفاد منها ابن حزم من العقل في دعم النقل، وهذا خير دليل على أن ابن حزم كان واعيا بأهمية المنهج العقلي في الزود عن أصول الاعتقاد وليس كما يحلو لبعض الدارسين أن يصفه بأن كان ظاهريا عند حدود النص وحسب.

الحق أن البحث في ذات الله وفي صفاته بحث عويص والإنسان لا يتكلم إلا بحسب ما يتصور، وكلام كل من الأشاعرة والمعتزلة وهم جميعًا أرادوا التنزيه لله، لكن لم يتضح من كلامهم حقيقة معنى الصفات الإلهية وحقيقة معنى إثباتها لله عز وجل فالله قادر عالم حكيم. . إلخ، لكن كما أن لله ذاته فوق تصور العقل المحدود، فكذلك لغة صفاته ونسبتها إليه. فسبحانه من قال عن نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١][3].

ولعل هذا العرض يمهد للحديث عند الذات والصفات عند ابن حزم؟

**تمهيد: (الذات والصفات)**

عالج ابن حزم مسألة الصفات معالجة مستفيضة في كتاباته المختلفة، مثل الفصل في الملل والأهواء والنحل وغيره، وهو لا يرى فرقا بين الذات والصفات، ويقصد بوحدانية الذات والصفات أمران (أحدهما) أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست مشابهة للحوادث فليس سبحانه وتعالى بجسم، ولا مركب من أجزاء ولا يجسد وجوده زمان، ولا يحل في مكان تعالى سبحانه عن ذلك علوا كبيرًا، و(الثاني) أن يكون

---

(١) ابن حزم: الفصل، ١/١٨.

(٢) دكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ص ٣٣.

(٣) دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة: تعليق ودراسة على كتاب «التوحيد» لأبى رشيد النيسابورى، ص ٥٨٨.

سبحانه وتعالى غير متعدد في ذاته ولا صفاته كما زعم النصارى في الأقانيم، إذ يقولون واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد، بل يجب أن تكون صفاته سبحانه وتعالى ذاتية هى التى بها تعرف ذاته سبحانه ولا يؤدى تعددها إلى تعدد القدماء كما قال أولئك[1].

وإذا كان التقسيم الشائع للصفات عند فرق علم الكلام مثل الأشاعرة وغيرها من الفرق إلى صفات الذات، وصفات الأفعال، وصفات الذات وهى الملازمة للذات المقدسة لا تنفك عنها، وهى قسمان: سمعية وعقلية: كالقدرة والإرادة والعلم، وخبرية: كالوجه واليدين والعين. فابن ابن حزم ليس لديه تقسيم للصفات[2].

ومذهب ابن حزم أقرب إلى السلف، فهم بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصف به رسوله، فيعطلوا أسماءه الحسنى، وصفاته العليا، ويحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدوا في أسماء الله وآياته[3].

فلقد اتفق أهل السنة على أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته، ولا في أفعاله. ولكن لفظ «التشبيه» قد صار في كلام الناس لفظا مجملا يراد به المعنى الصحيح، وهو ما نفاه القرآن ودل عليه العقل من أن خصائص الرب تعالى لا يوصف به شيء من المخلوقات، ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد على الممثلة المشبهة ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ رد على النفاة المعطلة. فمن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق، فهو المشبه المبطل المذموم، ومن جعل صفات المخلوق مثل صفات الخالق، فهو نظير النصارى في كفرهم، ويراد أنه لا يثبت لله شيء من الصفات، فلا يقال: له قدره، ولا علم، ولا حياة، لأن العبد موصوف بهذه الصفات[4].

فالله مختص بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك، والعبد أيضًا مختص بوجوده، وعلمه، وقدرته، والله تعالى منزه عن مشاركة

(١) أبو زهرة: ابن حزم، ص ٢١٨.

(٢) انظر في هذا الصدد: دكتور أحمد ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص ٢٢٠.

(٣) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ٢/ ٢٢، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٧٠.

(٤) أبو المعز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق، أحمد محمد شاكر، ص ٤٠ دار التراث.

العبد في خصائصه؛ وإذا اتفقنا في مسمى الوجود والعلم والقدرة، فهذا المشترك مطلق كلى يوجد في الأذهان لا فى الأعيان والوجود في الأعيان مختص لا اشتراك فيه[1].

وما أبلغ ابن تيمية عندما يقول: إن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله: فإذا كان معلومًا إن إثبات البارى سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته، إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف[2].

ولكن الإمام الأشعرى حاول مجتهدًا في ابتداع صيغة توفيقية لمعالجة الوحدة بين الذات والصفات، وحتى يتفادى اتهامه بالمعطلة مثل المعتزلة وذهابهم إلى القول بأن الصفات عين الذات، فيقول: البارى تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير وله في البقاء اختلاف رأى. قال: وهذه صفات أزلية قائمة بذاته، لا يقال هى هو ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره[3].

ويرفض ابن حزم: إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظة الصفة ولا حفظ عن النبى ﷺ بأن لله تعالى صفة أو صفات نعم ولا جاء قط ذلك من الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به. ولو قلنا إن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكرة، قال الله تعالى: ﴿**إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ**﴾ [النجم: ٢٣][4].

وينقد ابن حزم الأشاعرة، لتحديدها صفات معينة لله ويريد أن يحصرها في أسماء الله، فيقول: وإنما قلنا بالعلم والقدرة والقوة والعزة بنصوص أخرى يجب الطاعة لها

---

(١) أبو المعز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية، ص٤٣.

(٢) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ٢/ ٤٦.

(٣) الشهرستانى: الملل والنحل صححه وعلق عليه الأستاذ أحمد فهمى، ص ٨٢.

(٤) ابن حزم: الفصل، ٢/ ١٢١، طبعة التمدن، ١٣٢٦هـ، انظر: دكتور إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقة، ٢/ ٣٣.

والقول بها ووجدنا المتأخرين من الأشاعرة كالباقلانى وابن فورك وغيرهما قالوا إن هذه الأسماء ليست لله تعالى ولكنها تسميات له وأنه ليس لله إلا اسم واحد لكنه قول إلحاد ومعارضة لله عز وجل بالتكذيب بالآيات التى تلونا ومخالفة لرسول الله ﷺ فيما نص عليه من عدد الأسماء وهتك لإجماع أهل الإسلام في أسماء الله عز وجل القديم [1].

ويبدو أن ابن حزم كان متحاملا على المعتزلة والأشاعرة، في فهمه للصفات، أو أسماء الله تسعة وتسعين اسما، وفي هذا الصدد يرى الإمام ابن تيمية أن قوله: «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة» فهذه الجملة، جملة مبتدأ ولكن موضعها النصب، ويجوز أن تكون مبتدأ، والمعنى لا يختلف والتقدير: إن لله أسماء بقدر هذا العدد من أحصاها دخل الجنة كما يقول القائل: إن لى مائة غلام أعددتهم للعتق، وألف درهم أعددتها لذلك العدد، فإنه لم يقل إن أسماء الله تسعة وتسعون[2].

وإذا كانت أسماء الله أكثر، لكن الموعود بالجنة لمن أحصاها هي معينة، وبكل حال فتعينها ليس من كلام النبى ﷺ باتفاق أهل المعرفة بحديثه[3].

ومن هنا نجد أن ابن حزم ظاهرى نصى في فهمه للصلة بين الذات والصفات، وأنه لم يرتض قول المعتزلة من أن الذات والصفات شيء واحد، أو قول الأشاعرة من أن الصفات أحول للذات، ورغم هذا النهج الظاهرى، لعل بعض التساؤلات تطل برأسها على نفس الباحث، هل سيلتزم ابن حزم بهذا النهج في معالجته للصفات أو ما تسمى بصفات الذات، مثل: العلم، الإرادة، والقدرة، وكذلك الحال في الصفات الخبرية التى هى مشكلة المشاكل فى المعالجات الكلامية، هذا ما سيتضح بأجلى بيان من خلال عرضنا.

فلتوقف في البداية على نماذج من هذه الصفات، ولنتبين نهج عالمنا في المعالجة.

**صفتا العلم والقدرة:**

**يناقش ابن حزم صفتا العلم والقدرة، وإن كان قد توقف وقفة متأنية عند صفة العلم، لما دار حولها من سجال، ويقلب القضية على كافة وجوهها حتى يصل إلى ما يصبو إليه.**

---

(١) ابن حزم: الفصل، ٢/ ١٥١.

(٢) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ص ٢٤٤. (٣) المرجع السابق، ص ٢٤٥.

فيرى ابن حزم: أن علم الله تعالى حق وقدرته حق وقوته حق وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى، ولا العلم غير القدرة ولا القدرة غير العلم إذا لم يأت دليل بغير هذا لا من عقل ولا من سمع[1].

وينقد ابن حزم الأشاعرة نقداً لاذعا فيرد على من قال: إن علم الله تعالى هو غير الله تعالى وخلافه وأنه لم يزل مع الله تعالى[2].

ويعتقد ابن حزم أن هذا القول شرك مجرد وإبطال للتوحيد لأنه إذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده بل قد صار له شريك فى أنه لم يزل وهذا كفر مجرد ونصرانية محضة مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلا وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام، قبل هذه الفرقة المحدثة بعد الثلاث مائة عام فهو خروج عن الإسلام وترك للإجماع المتيقن[3].

الواقع أن ابن حزم، في كلامه هذا، يبدو متحاملا على الأشاعرة واتهامهم بالشرك، وأنهم قالوا بصفات مخالفة للذات أو مشاركة فهذا لا يستقيم معه نظر سليم في كلام الأشعرى.

ويبدو- وكما أشرت آنفا- أن حرارة الدفاع والذود عن العقيدة كانت تطغى على موضوعية النقد، ولعل هذا من الانتقادات التى يمكن أن نصوبها لابن حزم في قوله هذا.

لكن ابن حزم المتحامل يبدو منطقيا في سياق آخر ويوظف إمكاناته للنقد والنقض معا، فيوجه نقداً للأشعرى يبدو وجيها في بعض جوانبه يقول: قال: إن علم الله تعالى ليس هو الله تعالى ولا هو غيره، ولكنه صفة ذات فكلام فاسد محال متناقض يبطل بعضه بعضا لأنهم إذا قالوا علم الله تعالى ليس هو الله فقد أوجبوا بهذا القول ضرورة أنه غيره، ثم إذا ولا هو غيره فقد أبطلوا الغيرية وأوجبوا بهذا القول ضرورة أنه هو فصح أنه سواء قول القائل لا هو هو ولا غيره وقول القائل هو هو غيره فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف وكلا العبارتين باطل لا يتناقض لا يعقل نفى وإثبات

---

(١) ابن حزم: الفصل، ٢/ ١٢٩.

(٢) المرجع السابق ص ١٣٥.

(٣) المرجع السابق ٢/ ١٢٩.

معا وهذا تخليط المرور نعوذ بالله من الخذلان والعجب من احتجاج بعضهم في هذا الباطل بأن قال إن الطول ليس هو الطويل ولا هو غيره(١).

وواضح أن ابن حزم هنا- فيما نعتقد- كان منطقيا إلى حد كبير في نقده للأشاعرة في قولهم لا هو هو ولا لا هو غيره، فالقضية تتضمن نفى وإثبات، ولعل ابن حزم بنقده هذا ليدل دلالة كبيرة في أنه كان يوظف الجدل والمنطق والعقل لنقد ونقض ما يراه مخالفًا لرأيه(٢).

وجه ابن حزم نقدًا آخر على ضوء منهجه الكلامى، وهو نقد قياس الغائب على الشاهد فيقول: يقال لمن قال إنما سمى الله تعالى عليما لأنه له علما وحكميا لأن له حكمة وهكذا في سائر أسمائه وادعى أن الضرورة توجب أنه لا يسمى عالمًا إلا من له علم وهكذا في سائر الصفات إذا قستم الغائب بزعمكم تريدون الله عز وجل على الحاضر منكم فالبضرورة ندرى أنه لا علم عندنا إلا ما كان في ذي ضمير ذى خواطر وفكر تعرف به الأشياء على ما هى عليه، فإن وصفتم ربكم تعالى بذلك ألحدتم ولا خلاف في هذا من أحد وتركتم أقوالكم وإن منعتم من ذلك تركتم أصلكم في اشتقاق أسمائه تعالى من صفات فيه(٣).

بعد أن عرض ابن حزم لموقفه النقدى، يعرض لرأيه البنائى الإيجابى لتوضيح معنى علم الله فيقول: وأما علمه تعالى ففى غير زمان وليس ههنا تبدل علم وإنما يتبدل المعلوم فقط، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل، فإن قالوا متى علم الله زيدًا ميتا فإن قلتم من يزل يعلمه ميتا وجب أن زيدا لم يزل ميتا وهذا محال، وإن قلتم لم يعلمه ميتا حتى مات فهذا قولنا لا قولكم فالجواب عن هذا أننا لا نقول شيئًا مما ذكر ولكننا نقول إن الله عز وجل لن يزل يعلم أنه سيخلق زيدًا وأنه سيعيش كذا وأنه سيموت في وقت كذا فعلم الله بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد منه تبدل الأحوال التى للمعلوم شيئًا ولا نقص منه عدمها شيئًا ولا أحدث له حدوث ذلك علما لم يكن وإنما تغاير المعلومات لا العلم ولا العليم ولا القدرة ولا القدير والفرق بين القول متى علم الله زيدا وبين القول متى علمت زيدا ميتا فرق بين وهو أن علمى بأن زيدا مات هو عرض حدث في

---

(١) الفصل، ٢/١٣٧، الملل والنحل للشهر ستاتى، ص ٨٢.

(٢) انظر أيضًا: دكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص٣٣.

(٣) ابن حزم: الفصل، ٢/١٥.

النفس بحدوث موت زيد وهو غير علمي بأن زيدا حي وأنه سيموت لأن علمي بأن زيدا سيموت إنما علم بأن ستحدث حال مقتضية لموته يومًا ما لا علمنا بوجود الموت وعلمي بأن زيد ميت علم بوجود الموت فهو غير العلم الأول وكلاهما عرض مخلوق في النفس وعلم الله تعالى ليس كذلك لأنه ليس هو شيئًا غير الله عز وجل[١].

ويلجأ ابن حزم إلى التأويل لينزه العلم الإلهى عن العلم البشرى، فيرى: أن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البته إلا أن يأتى نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئًا منه ليس على ظاهره وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما لوحيه من ذلك النص الإجماع والضررة لأن كلام الله تعالى وأخباره وأوامره لا تختلف.

ويتوقف عند الآية ﴿ **وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ** ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، يرى ابن حزم إنما المراد العلم المخلوق الذى أعطاه عباده وهو عرضى في العالمين محول فيهم وهو مضاف إلى الله عز وجل بمعنى الملك، وهذا لا شك فيه لأنه لا علم لنا إلا ما علمنا. قال عز وجل ﴿ **وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾ [الأسراء: ٨٥][٢].

صفة الإرادة: يرفض ابن حزم أن تكون صفة الإرادة من صفات الذات لأنه على حد تعبيره لا يجوز أن يشتق لله أسماء ولا صفات[٣] ويعتقد ابن حزم: أن الواجب أن يقال أراد الله كما قال تعالى ﴿ **إِذَا أَرَادَ شَيْئًا** ﴾ [يس: ٨٢] ونقول إنه تعالى يريد ما أراد ولا يريد مالم يرد كما قال تعالى: ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقال تعالى: ﴿ **أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ** ﴾ [المائدة: ٤١] ﴿ **وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً** ﴾ [الرعد: ١١] وقال تعالى: ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا** ﴾ [الأنعام: ١٢٥] فنحن نقول كما قال تعالى أراد ويزيد ولم يرد ولا يريد ولا نقول إن له إرادة ولا أنه مريد لأنه لم يأت نص من الله تعالى بذلك ولا من رسوله ﷺ ولا جاء ذلك قط من أحد من السلف رضى الله عنهم[٤].

---

(١) ابن حزم: الفصل، ١/ ١٣١.

(٢) المرجع السابق، ٢/ ١٣٣.

(٣) المرجع السابق ٢/ ١٧٦.

(٤) المرجع السابق ٢/ ١٧٧.

وهكذا يلجأ ابن حزم إلى منهج التفويض والتسليم في معالجة هذه الصفة تاركا محاولات الفرق الكلامية، ويبدو في هذه المعالجة أقرب إلى منهج السلف.

**صفتا السميع البصير:**

يعالج ابن حزم صفتا السميع البصير على ضوء منهجه الكلامي، الذي عرضنا إليه من قبل، فهو يرى أن لا فرق بين سميع وبصير وعليم. فكل هذه الصفات بمعنى واحد أو على حد تعبيره: قال تعالى: ﴿يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ [طه: ٧] فصح أن بصيرا وسميعا وعليما بمعنى واحد[١].

ويتحرز ابن حزم من فصل الذات عن الصفات، فالصفات لا تنفك عن الذات، فهو يؤكد، أنه تعالى بإجماع منا ومنكم هو السميع البصير وهو واحد غير مكثر ولا نقول إنه السميع للأصوات البصير للألوان إلا على الوجه الذي قلنا وليس ذلك يوجب إن السميع غير البصير فالذي أردتم إلزامه ساقطة وإنما اختلفت معلوماته، وإنما هو تعالى واحد وعلمه بها كلها واحد يعلمها كلها بذاته لا يعلم هو غير البته[٢].

من جانب آخر، يشير ابن حزم إلى أننا لا يجوز أن نخبر عن الله بغير ما أخبر به عن نفسه لأن الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فصح أنه تعالى سميع ليس كمثلة شيء من السامعين بصير لا كمثل شيء من البصراء[٣].

ثم يطبق ابن حزم منهجه في معالجته لهاتين الصفتين، أو يطبق نقده لقياس الغائب على الشاهد فيقول: نحن لن نلتزم أن نحل تسميته عز وجل قياسا على ما عهدنا بل ذلك حرام لا يجوز ولا يحل لأنه ليس في العالم شيء يشبهه عز وجل فيقاس عليه قال الله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ قلنا نعم إنه سميع بصير لا بشيء من البصراء ولا السامعين مما في العالم وكل سميع وبصير في العالم فهو ذو سمع وبصر فالله تعالى بخلاف ذلك بنص القرآن فهو سميع كما قال لا يسمع كالسامعين وبصير كما قال لا يبصر كالمبصرين، لا يسمى ربنا إلا بما سمى به نفسه ولا يخبر عنه إلا

---

(١) ابن حزم: الفصل: ٢/ ١٧٣.

(٢، ٣) المرجع السابق ٢/ ١٤٤.

بما أخبر عنه نفسه فقط كما قال تعالى: ﴿ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى ﴾ [الإسراء: ١] فقلنا نعم هو السميع البصير ولم يقل تعالى إن له سمعا وبصرا فلا يحل لأحد أن يقول إن له سمعا وبصرا فيكون قائلاً على الله بلا علم، وهذا لا يحل وبالله تعالى نعتصم[1].

الواقع أن المتأمل في معالجة ابن حزم يلحظ من طرف خفى روحا اعتزالية، تسرى في نفسه دون أن يدري، فهو يحاول أن يجعل الصفات لا تنفك عن الذات، وصحيح أيضا أن المنطلقات الاعتزالية تختلف عن منطلقات المذهب الظاهرى، إلا أنه والحق يقال، لاحظت أن الروح الاعتزالية كانت تسيطر على ابن حزم بطريقة غير مباشرة، أثناء معالجته لقضية الصفات وأنه عالج هذه المسألة بمهارة شديدة، ولا يستطيع الباحث أن يصل إلى ذلك مباشرة، وإنما استنطاق نصوص ابن حزم، ومحاولة تفهم شخصيته من إعلائه للعقل والمنطق، مما جعل هذه الروح- في زعمنا- تؤثر بشكل أو بآخر في معالجته لهذه القضية وأليست محاولة المعتزلة هي تنزيه الذات عن التعدد أو أن (الصفات عين الذات)، ومن ثَمَّ اتهموا بالمعطلة، وهل محاولة ابن حزم تختلف عن هذا القصد والهدف (أو تنزيه الذات)؟.

**الحياة:**

ينفى ابن حزم عن الذات صفة الحياة، لأن هذا- في رأيه- ابتداع ما لم يأت به نص، وهو في هذا يلتزم إلى حد غير قليل بمنطلقات المذهب الظاهرى بالتمسك بالنص في حدوده الظاهرية.

ولذلك يناقش المعتزلة والأشاعرة فيقول لهم إذا سميتموه حيا لنفي الموت والمواتية عنه تعالى، وقادرا لنفى العجز وعالما لنفى الجهل، فيلزمكم أولا أن تسموه حساسًا لنفي الخدر عنه وسماما لنفي الجسم عنه ومتحركا لنفي السكون والجمادية عنه وعاقلا لنفي ضد العقل عنه، وشجاعا لنفي الجبن عنه فإن امتنعوا من ذلك كانوا قد ناقضوا في استدلالهم في تسميتهم إياه حيا عالما قادرا جوادا، فإن قالوا إنه لا يجوز أن يسمى بشيء مما ذكرنا لأنه لم يأت به نص قيل لهم وكذلك لم يأت نص بأن له تعالى حياة ولا بأنه إنما سمى حيا عالما قادرا لنفي أضداد هذه الصفات عنه لكن لما جاء النص بأنه تعالى

---

(١) ابن حزم: الفصل، ٢/ ١٤٢.

يسمى الحي العالم القدير، سميناه بذلك ولولا النص ما جاز لأحد أن يسمي الله تعالى بشيء من ذلك لأنه كان يكون مشبها له بخلقه لا سيما ولفظة الحي تقع في اللغة على العالم المميز بالحقائق قال تعالى: ﴿ لِيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [يس: ٧٠] فأراد، بالحى ها هنا العالم المميز بالإيمان المقر به[١].

وينقد ابن حزم الفرق الكلامية هنا، على ضوء منهجه الذي أشرنا إليه من قبل، نقد قياس الغائب على الشاهد ولذلك يقول: فإنهم يدعون أنهم ينكرون التشبيه ثم يركبون أتم ركوب فيقولون لما لم يكن الفعال عندنا إلا حيا عالما قادرا وجب أن يكون البارى الفاعل للأشياء حيا عالما قادرا وهذا نص قياسهم له على المخلوقات وتشبيهه تعالى بهم ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن تقاس الشيء إلا على نظيره وأما أن يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه في شيء البتة فهذا ما لا يجوز أصلا عند أحد[٢].

ثم يستند ابن حزم إلى حديث الرسول ﷺ ويفهم منه أن للحصر (في أسماء الله) يقول الحديث: «إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة» فلو كانت أسماء الله تعالى أكثر من مائة ونيف وهذا باطل لأن قول الرسول ﷺ مائة غير واحد، مانع من أن يكون له أكثر من ذلك ولو جاز ذلك لكان قوله عليه السلام كذبا وهذا كفر مما أجازه وبالله التوفيق[٣].

والواضح أن ابن حزم- رحمه الله - كان مبالغا في هذا النقد، وأن وصف من خالف هذا الحديث بالكذب في غير محله، لأن العدد للخصوصية التي هي دخول الجنة، فيكون معنى الحديث إن لله مائة اسم من بين أسمائه من أحصاها دخل الجنة، ولا يلزم أن يكون له غير هذه الأسماء ويؤيد ذلك أنك لو تتبعت روايات هذا الحديث لوجدت الأسماء تزيد عن مائة فضلا عن الأحاديث الأخرى.

الواقع أن ابن حزم، لم يفصل بين صفات الذات والفعل، وأيضا الصفات الخبرية، كما أشرنا آنفا، ولعل هذا يمهد للحديث عن باقى الصفات مثل صفة الكلام التي اعتبرها المعتزلة من صفات الفعل، والصفات الخبرية الأخرى مثل الاستواء، واليد لتكتمل الصورة في نظر ابن حزم لهذا المشكل.

---

(١، ٢) ابن حزم: الفصل، ٢/ ١٥٨.
(٣) المرجع السابق: ٢/ ١٥٩.

### صفة الكلام:

من الصفات التي دار حولها السجال، بين الفرق الكلامية، فالأشاعرة ينظرون إلى الكلام على أنه يشير إلى معنيين: المعنى النفسى القائم بالله وهو قديم والتعبير اللفظى من الإنسان وهو محدث، فالكلام كما يقول الأشعرى: صفة لمن قام به لا من نطق بالكلام ولا يطلق على الكلام اللفظى، ومن ثَمَّ فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسى قبل الكلام اللفظى، ذاك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذاك أدل على صفة الكلام، وأجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، أنه ليس الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف، بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد أن وصف الكلام بالقدم [١].

ومن يتأمل في معالجة ابن حزم، وينظر إليها نظرة ثاقبة، يلحظ ميله إلى المنحى الأشعرى، وإن كان يتعهدهم بالنقض والنقد في مواضع عديدة، كما لاحظنا من خلال عرضنا فهو يعتقد أن كلام الله تعالى غير مخلوق (أى قديم) وأما من أفرد السؤال عن الصوت وحروف الهجاء والحبر، فكل ذلك مخلوق بلا شك (حادث)[٢].

وفي موضع آخر: يؤكد ابن حزم على أن القرآن، هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز[٣] ثم يتحرز على هذا القول ويرى: أما الصوت فهو مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين، وهو حروف الهجاء والهواء، وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق بلا خلاف[٤].

### الصفات الخبرية

يلجأ ابن حزم إلى التأويل لتنزيه الذات الإلهية عن التجسيم والمشابهة[٥] وليس كما يعتقد البعض أنه كان ظاهريا ولم يحد عن ذلك[٦].

---

(١) دكتور أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام (الأشاعرة) ص ٥٩، الملل والنحل للشهرستانى، ص٨٣.
(٢) ابن حزم: الفصل، ٣/ ١١.    (٣) المرجع السابق ٣/ ٧.
(٤) المرجع السابق، ٣/ ٩.
(٥) انظر في هذا الصدد: دكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص٣٣.
(٦) انظر: دكتور أبو زهرة: ابن حزم، ص ٢١٩.

فصفة «الوجه» يتوقف عندها، ابن حزم، ويرفض في البداية تسمية الله بذلك لأنها لا تجوز إلا بنص[1] ثم يؤول حقيقة الوجه، بقوله: ولكنا نقول وجه الله ليس هو غير الله تعالى ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى، برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ ﴾ [الإنسان: ١٠] فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى وقوله عز وجل: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [البقرة: ١١٥] إنما معناه فثَمَّ الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه[2] وقد عالج الأشعرى هذه الصفة بطريقة تقترب من السلف، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ [القصص: ٨٨] وقال عز وجل: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن: ٢٧] فأخبر أن له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك، وقال عز وجل ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤] وقال ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا ﴾ [هود: ٣٧]، فأخبر عز وجل أن له وجها وعينا لا بكيف واحد ولا بحد[3].

وعندما يناقش ابن حزم «صفة المكان» ينفى عن الله كل ما يؤدى إلى الجسمية فيقول: إن الله تعالى لا في مكان ولا في زمان أصلا وهو قول الجمهور من أهل السنة وبه نقول وهو الذي لا يجوز غيره لبطلان ما عداه، ولقوله تعالى: ﴿ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾ [فصلت: ٥٤] فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا في مكان إذا لو كان في المكان محيطا به من جهة ما أو من جهات، وهذا منتف عن البارى تعالى بنص الآية المذكور[4].

ثم يعقب ابن حزم بأنه لا يكون في مكان إلا ما كان جسما أو عرضا في جسم هذا الذي لا يجوز سواه ولا يتشكل في العقل والوهم غيره البتة وإذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسما وعرضا فقد انتفي أن يكون في مكان أصلا وبالله تعالى نتأيد وأما قوله: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ [الحاقة: ١٧] فقوله الحق، نؤمن به يقينا والله أعلم بمراده[5].

---

(١، ٢) ابن حزم: الفصل، ٢/ ١٦٦.

(٣) الأشعرى: الإبانة، ص ٥١.

(٤، ٥) ابن حزم: الفصل، ٢/ ١٢٦.

ولعله عنى عز وجل السموات السبع والكرسى فهذه ثمانية أجرام هي يومئذ والآن بيننا وبين العرش ولعلهم أيضا ثمانية ملائكة، وهكذا يلجأ ابن حزم إلى منهج التفويض والتسليم تارة (والله أعلم بمراده) كما ذكرنا، ومنهج التأويل (في تفسيره: ربما يكون المقصود السموات السبع والكرسى) ثم يتحرز في نهاية المطاف عندما قال: والله أعلم نقول ما قال ربنا تعالى، ونقطع أنه حق يقين على ظاهره والله أعلم[1].

ويلقى ابن حزم الضوء على صفة النور محاولا تفسيرها وتأويلها، بما يتسق مع منطق العقل وبديهيات الحس، فيذهب إلى أن معنى «النور» لا يخلو من أحد وجهين إما أن يكون جسما وإما أن يكون عرضا وأما قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ [النور: ٣٥] فإنما معناها هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله تعالى في السموات والأرض، برهان ذلك أن الله عز وجل أدخل الأرض في جملة ما أخبر أنه نور له فلو كان الأمر على أنه النور المضيء المعهود لما خبا الضياء ساعة من ليل أو نهار البتة، فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه[2].

وينقد ابن حزم المعتزلة، فيما ذهبت إليه من أن اليد النعمة ويرى إنها دعوى بلا برهان[3] وفي هذا يتفق الإمام ابن تيمية مع ما ذهب إليه ابن حزم من نقد للمعتزلة فيقول: وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل عملت كذا بيدى، ويريد بها النعمة، وإذا كان الله إنما خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهوما في كلامها، ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل البيان أن يقول القائل: فعلت كذا بيدى ويعنى بها النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى بيدى «النعمة»[4].

وينقد ابن حزم الأشعرى أيضا في قوله: إنما المراد بقول الله تعالى: أيدينا، إنما معناه اليدان وإن ذكر الأعين معناه عينان وهذا باطل مدخل في قول المجسمة[5]، إن ما ذكره ابن حزم نقلا عن الأشعرى في كتابه «الإبانة» يمثل صدق النقل من زاوية واحدة، فلننظر

(١) ابن حزم: الفصل ٢/ ١٢٦.

(٢) المرجع السابق: ص ١١٩.

(٣) المرجع السابق: ص١٦٦.

(٤) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ص ١٧٧.

(٥) ابن حزم: الفصل، ص ١٦٩.

فيما قاله: فإن سئلنا: أتقولون إن لله يدين؟ قيل نقول ذلك، وقد دل عليه قوله عز وجل: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] وقوله عز وجل ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، لكن الذي لم يتنبه إليه ابن حزم أن الأشعرى كان يحتاط لمثل هذا النقد في عرضه لهذه الصفات الخبرية، ففي معرض عرضه لصفة الوجه «مثلا» يقول: لا بكيف ولا بحد[1] من هنا نقول إن الأشعرى كان متنبها لتنزيه الذات عن كل من يلحقها من صفات الجسمية.

ثم ننتظر من ابن حزم القول الفصل في هذا المشكل، بعد أن عرضنا لانتقاداته فإذا به يقول: ونقر أن لله تعالى كما قال يدا وأيدى وعين وأعينا كما قال عز وجل ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] وقال تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] ولا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عين لأن النص لم يأت بذلك ونقول، إن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل[2]، وهكذا يلجأ ابن حزم إلى ظاهريته السلفية محاولا التفويض أيضا والتسليم، وفي نفس الآن نشم نزعة التأويل وخاصة عندما يقول (إن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل) وهكذا يتراجع النقد الحزمى أمام مناهج علم الكلام، بل كما ذكرت آنفا، لقد تأثر ابن حزم بالمعتزلة والأشاعرة، وأخذ من كل منهما بطرف، بل كان يستطيع بمهارة واقتدار أن يوظف كافة الأدوات المنهجية تبعا للفكرة التي يود أن يعالجها.

ويمكننا أن ندلل بصورة أخرى على صدق ما ندعى، تأويل ابن حزم للحديث الصحيح، أن رسول الله ﷺ قال: (إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله عز وجل) أى بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه إما كفاية تسر وإما بلاء يأجره عليه والأصبع في اللغة النعمة وقلب كل أحد بين توفيق الله وجلاه وكلاهما حكمه عز وجل[3].

نأتى إلى صفة «الاستواء»، التي شغلت الفرق الكلامية كما شغلت ابن حزم، فيرى ابن حزم أن معنى قوله تعالى ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] أنه فعل فعله في العرش

---

(١) الأشعرى: الإبانة، ص ٥١.

(٢) ابن حزم: الفصل، ١٦٦/٢.

(٣) المرجع السابق: ص ١٦٧.

وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء ويبين ذلك أن رسول الله ﷺ ذكر الجنات وقال فاسئلوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن فصح أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان فقد لحق بالدهرية وفارق الإسلام(١).

ويرى ابن حزم أيضا: أن الاستواء في اللغة يقع على الانتهاء قال الله تعالى: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ [القصص: ١٤] أي فلما انتهى إلى القوة والخير، وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [فصلت: ١١] أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه وبالله التوفيق، وهذا هو الحق، وبه نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عداه(٢).

وإن كان ابن حزم قد ذهب هذا المذهب في تحليله لصفة الاستواء فإننا واجدون ابن تيمية يذهب مذهبا سلفيا خالصا يقول: والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط، من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير ونحو ذلك(٣).

وينقد ابن حزم المعتزلة في قولهم، إن معنى قوله: الرحمن على العرش استوى، أنه استولى وقهر وملك، وأن الله عز وجل في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق، وذهبوا في الاستواء إلى القدرة، فلو كان كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة لأن الله قادر على كل شيء، والأرض فالله قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها، لكان مستويا على العرش وعلى الأرض، وعلى السماء وعلى الحشوش والأقذار، لأنه قادر على الأشياء مسئول عليها.

وإذا كان قادرا على الأشياء كلها، ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول: إن الله مستو على الحشوش والأخيلة لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذي

---

(١) ابن حزم: ٢/ ٥.

(٢) المرجع السابق: ص ٢٥.

(٣) المرجع السابق: ص ٢٢.

هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها[١].

وقد لاحظنا أن ابن تيمية يستعير كثيرا من أفكار ابن حزم، ويبدو أن تأثير ابن حزم كان كبيرا في شخصيته وإنه لجدير أن تكون هناك دراسة عن أثر ابن حزم في فكر ابن تيمية.

وفي النهاية يمكننا القول، إن ابن حزم عالج الصفات الخبرية مستفيدا من كافة أدواته الكلامية، من تأويل، وتفويض وتمسك بالنص على ظاهره في حدود ما تسمح به اللغة، ولكن هل يستطيع أحد أن ينكر أنه تأثر بالمدارس الكلامية الكبرى من معتزلة وأشاعرة وأنه قد أخذ من كل منهما بطرف رغم أنه لا يصرح بذلك؟

**رؤية الله في الآخرة:**

من الموضوعات التي طرحها ابن حزم، وناقشها مناقشة مستفيضة، تتبع المدارس الكلامية، وتقديم انتقادات للمعتزلة[٢] فابن حزم يقرر: أن الله تعالى يرى في الآخرة بقوة غير القوة الموضوعه في العين الآن، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى وقد سماها بعض القائلين بهذا القول الحاسة السادسة، وبيان ذلك أننا نعلم ألله عز وجل بقلوبنا علما صحيحا هذا مما لا شك فيه فيضع الله تعالى في الأبصار قوة نشاهد بها الله ونرى بها كالتى وضع في الدنيا في القلب وكالتى وضعها الله عز وجل في أذن موسى حتى شاهد الله وسمعه مكلما[٣].

هذا ما يؤكد عليه ابن حزم، من إمكانية الرؤية وثبوتها لله في الآخرة.

من جانب آخر، يوجه ابن حزم انتقاداته للمعتزلة، وخاصة في احتجاجهم لا تدركه الأبصار لله عز وجل ويرى أن المعتزلة لم يعرفوا معنى الإدراك في ضوء فهم اللغة، فالإدراك: عندنا في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية وهو معنى الإحاطة، ليس هذا المعنى في النظر والرؤية، فالإدراك منفى عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة، برهان ذلك قول الله عز وجل: ﴿ **فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ**

---

(١) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ٢/ ٧٦، الأشعرى: الإبانة، ص٤٦.

(٢) انظر: دراستنا المنهج الوسط عند الماتريدية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بآداب المنيا عدد (٢٧)، ١٩٩٨، ص٣٣٥ وما بعدها.

(٣) ابن حزم: الفصل، ٣/ ٢.

﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ (٦١) قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الشعراء: ٦١، ٦٢]، ففرق الله عز وجل بين الإدراك والرؤية فرقا جليا أثبتت الرؤية بقوله: فلما تراءى الجمعان، وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضا فصحت منهم الرؤية لبنى إسرائيل ونفي الله الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم ﴿كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ فأخبر تعالى أنه رأى أصحاب فرعون بنى إسرائيل ولم يدركوهم ولا شك في أن مانفاه الله تعالى عز وجل فهو غير الذي أثبته فالإدراك غير الرؤية والحجة هو قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣][(١)].

ففي ضوء فهم اللغة، وعدم تجاوز النص يحاول ابن حزم أن يناقش القضية، ويرد على المعتزلة، بأنهم أولوا القرآن على غير حقيقته وبذلك فهو يؤكد في هذا المقام على هذه القواعد المنهجية التي لا بد أن نلتزم بها أو على حد قوله: وحمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع لأ ن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله فإن قال قائل إن حمل اللفظ على المعهود أول من حمله على غير المعهود قيل له الأولى في ذلك حمل الأمور على معهودها في اللغة ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع أو ضرورة ولم يأت نص ولا إجماع ولا ضرورة تمنع ما ذكرنا في معنى النظر[(٢)].

الواقع أن ابن حزم يبنى رده على المعتزلة في ضوء الفهم اللغوي وتفسير النص، وهو نفس موقف الأشعرى تقريبا الذي سلط الضوء على هذه القضية، بإمعان في كتابه «الإبانة» فيعرض للعديد من الأدلة، وكلها تنسق مع ما ذهب إليه ابن حزم حيث يقول: قال الله عز وجل: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] قال أهل التأويل: الزيادة النظر إلى الله عز وجل، ولم ينعم الله عز وجل أهل جناته بأفضل من نظرهم إليه ورؤيتهم له، وقال عز وجل ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥] قيل النظر إلى وجه الله عز وجل[(٣)].

وهذا ما أكد عليه أيضا شيخ الإسلام ابن تيمية فيما بعد إذا قال: إن أهل الجنة يرون الله تعالى وفسر به قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ إلى قوله: ﴿أُولَٰئِكَ

---

(١) ابن حزم: الفصل، ٣/ ٣، دكتور مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص٣٣.

(٢) ابن حزم: ٣/ ٤.

(٣) الأشعرى: الإبانة، ص ٢٤، ابن حزم: الفصل، ٣/ ٣.

﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [يونس: ٢٦]. فإنا علمنا بهذا أن أصحاب الجنة لهم الزيادة التي هي النظر إليه[١].

فالخلاف بين المعتزلة وبين غيرها من المذاهب المثبتة للرؤية، أنهم يرفضون فكرة أن الله تعالى يخلق فينا في الآخرة إدراكا نراه به، ورفضهم لهذه الفكرة يستند إلى أنهم يعتبرون أن الإدراك الإنساني ليس معنى، أي أنه ليس كائنا يمكن أن يخلق مستقلا عن وسائله العادية، بل الإدراك عندهم له طريق هم يرون أن القول بأن الإدراك معنى يؤدى إلى الجهالات لأنه يلزم عنه أن يكون بحضرتنا أجسام كثيرة عظيمة، ونحن لا نشاهدها، لأن الله لم يخلق فينا الإدراك لها، وهذا محال[٢].

كما أن ابن حزم يؤكد من جهة أخرى على أحاديث الرؤية التي تؤكد ذلك، ومن ثَمَّ فهو لا يذهب مذهب المعتزلة في إنكار أحاديث الآحاد، بل يرى العمل بها في أصول الاعتقاد وكما أشار إلى ذلك في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام»[٣].

عن قيس بن حازم عن جرير قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر فقال: «**إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا وأشار إلى القمر، لا تضامون (أي تتزاحمون في رؤيته)**» يعتبر المعتزلة هذا الحديث خبر آحاد وخبر الآحاد لا يوجب الاعتقاد[٤]. أو بمعنى آخر: لا يريدون الاستدلال بهذا الحديث، ويزعمون أنه من أخبار الآحاد التي لا توجب العلم[٥]. ويقولون: إن مسألة الرؤية طريقها العلم ولا يجوز التعلق فيها بخبر الواحد[٦].

وينتهى ابن حزم إلى جواز الرؤية استنادا إلى الأحاديث الصحاح أو على حد قوله: (والأحاديث الصحاح المأثورة في رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة القبول لتظاهرها وتباعد الناقلين لها. ورؤية الله تعالى يوم القيامة كرامة للمؤمنين لا حرمنا الله ذلك بفضله)[٧].

---

(١) ابن تيمية: الأسماء والصفات، ١/ ٢٩٦.
(٢) دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: دراسته على كتاب في «التوحيد للنيسابوري المعتزلى ص٦٠»، مع ملاحظة أنه يناقش هذه القضية مناقشة مستفيضة، فليرجع من أراد مزيدا من ص٦٠٨ وما بعدها.
(٣) انظر: الشيخ أبو زهرة في كتابه عن ابن حزم، ص ٢٢٦.
(٤) دكتور أحمد محمود صبحى: في علم الكلام (المعتزلة)، ص ١٢٥.
(٥) أبو زهرة: ابن حزم، ص ٢٢٦.
(٦) أبو ريده: في التوحيد للنيسابوري والمعتزلي.
(٧) ابن حزم الفصل، ٣/ ٤.

وهنا نشتم رائحة النزعة الصوفية عند ابن حزم الناقد الصارم، والظاهرى الحازم، من ثنايا تعبيراته «أن الرؤية كرامة للمؤمنين»، وكما أشرنا في بداية عرضنا على لسان ابن حزم، قوله عن موسى (شاهد الله وسمعه مكلما) وطبيعي أن ابن حزم لم يقصد هنا سوى مشاهدة التجليات لا رؤية الذات لأن الرؤية نفاها القرآن عن موسى ﴿ **لَن تَرَانِي** ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وهنا تتجلى قسمات الروح الصوفية الشفافة عند ابن حزم مع عقلية المنطقى الفقية، والذي لم يسلم من نقده المعتزلة أو الأشاعرة.

**موقف ابن حزم من مشكلة القضاء والقدر:**

من المشكلات التي شغلت معظم الفرق الكلامية، وذهب كل فريق يدلى منها بدلوه، وشاء ابن حزم أن يكون له قدم راسخة في مناقشة وتحليل هذه القضية.

ولو نظرنا إلى القرآن الكريم لوجدنا أن مشكلة القدر من المشكلات التي أشارت إليها آيات عديدة، في مواضع مختلفة، فهناك آيات تؤيد حرية الإرادة ومنها ما يعارضها[1].

ونود أن نشير إلى بعض الآيات التي توحي بالاختيار أو الإرادة، قوله تعالى: ﴿ **فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿ **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا** ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقوله: ﴿ **كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ** ﴾ [المدثر: ٣٨].

وهناك آيات أخرى، قد توحى بالجبر أو أن أفعال العباد مقدرة عليهم: ﴿ **قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا** ﴾ [التوبة: ٥١]، وقال: ﴿ **وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** ﴾ [القصص: ٦٨] وقال: ﴿ **وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** ﴾ [التكوير: ٢٩].

في الحقيقة، أنه ليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحي بالاختيار والنصوص التي توحى بالجبر، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه في نطاق وجوده الخاص الذي تمتد إليه

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ٩٤.

قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معا، أو إن شئت حريته داخلة في دائرة أكبر هي دائرة القدر(١).

إذن ليس هناك أي تصادم بين حرية الإرادة الإنسانية وبين قضاء الله وقدره الأزلى المقدر للخلائف والموجودات، ولعل مثل هذه الرؤية تساعدنا في طرح العديد من التساؤلات، ما موقف ابن حزم الظاهرى من هذه القضية الشائكة، وما مقدار الحرية في مذهبه وإلى أى الآراء والمذاهب يميل؟

**ابن حزم وموقفه من الاختيار:**

يشير ابن حزم إلى معنى القضاء والقدر، أى يريد الله تعالى برتبة وحد قضى وقدر حكم ورتب، ومعنى القضاء والقدر حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبة على صفة كذا إلى وقت كذا فقط(٢).

يقرر ابن حزم، بأن النفس والحس يؤيدان أن للعبد أفعالا يقوم بها بمحض إرادته(٣). ويرد ابن حزم على الجبرية الذين يرفضون حرية الاختيار فيرى: أنهم احتجوا فقالوا: لما كان الله تعالى فعالا وكان لا يشبهه شيء من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعالا غيره(٤) ويرى أن خطأ هذه المقالة ظاهر بالحس والنص واللغة التي بها خاطبنا الله تعالى وبها نتفاهم فأما النص فإن الله عز وجل قال في غير موضع من القرآن الكريم ﴿ **جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾ [السجدة: ١٧] ﴿ **لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ** ﴾ [الصف: ٢] ﴿ **وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** ﴾ [البقرة: ٢٥] فنص تعالى على العمل، وإسناده إلى المكلف وأما الحس، فالحواس وبضرورة العقل وبدهياته علمنا علما لا يخالجه الشك، أن بين الصحيح الجوارح وبين ما لا صحة لجوارحه فرقا لائحا لجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا دون مانع، والذي لا صحة لجوارحه لا رام ذلك جهده لم يفعله أصلا، ولابيان أبين من هذا الفرق، والمجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل

---

(١) دكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازانى: مقال الإسلام ووجودية سارتر المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية (العدد١) السنة الأولى، ١٩٩٢، ص ٥١.

(٢) ابن حزم: الفصل، ٣/ ٥٢.

(٣) دكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص١٢٦.

(٤) ابن حزم: الفصل، ص ٢٣.

منه بخلاف اختياره وقصده، فأما من وقع فعله باختياره وقصده، فلا يسمى في اللغة مجبرا[(١)].

إذن يقرر، ابن حزم، مبدأ أصلا، وهو حرية الإرادة وأن للإنسان قصد واختيار، وهنا تلتقى نظرة ابن حزم الفقهية في التأكيد على كرامة الإنسان، وحقه في الاختيار مع النظرة الكلامية، فلا عجب أن يلتقي ابن حزم الفقيه مع ابن حزم المتكلم، فلن نستطيع أن نفصل بين جوانب المفكر، فبنية التفكير تتأثر بعضها البعض، ولعل هذا الطرح يجرنا إلى الحديث عن مفهوم الاستطاعة عنده.

**موقفه من «فكرة الاستطاعة»:**

يعرف ابن حزم الاستطاعة بأنها صفة من يمكن عنه الفعل باختياره وتركه باختياره[(٣)]. كما أن الاستطاعة عند ابن حزم شرط التكليف والمسئولية[(٢)].

**ويقسم ابن حزم الاستطاعة إلى ضربين:**

- أحدهما قبل الفعل وهو سلامة الجوارح وارتفاع الموانع
- والثاني لا يكون إلا مع الفعل وهو القوة الواردة من الله تعالى بالعون والخذلان وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه وسمى من أجل ذلك فاعلا لما ظهر منه، إذ لا سبيل إلى وجود معنى غير هذا البتة، فهذا هو حقيقة الكلام في الاستطاعة بما جاءت به نصوص القرآن والسنن والإجماع وضرورة الحس وبديهة العقل[(٤)].

ويتفق ابن تيمية مع ما ذهب إليه ابن حزم في هذا الصدد فيرى: أن الصواب الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن وهو أن الاستطاعة التي هي مناط الأمر والنهي، وهي المصححة للفعل ولا يجب أن تقارن الفعل، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له. فالأولى كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [ال عمران: ٩٧]، وقوله ﷺ: لعمران ابن حصين: «صل قائما فإن لم تستطيع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب» ومعلوم أن الحج

---

(١) ابن حزم: الفصل، ٣/ ٢٣٣. (٢) المرجع السابق: الفصل، ص ٢٤.
(٣) دكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٢٦.
(٤) ابن حزم: الفصل ٣/ ٣٢، ٣٣.

والصلاة يجبان على المستطيع، سواء فعل أو لم يفعل، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل. والثانية كقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠] وقوله ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَافِرِينَ عَرْضًا ﴿١٠٠﴾ الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠٠، ١٠١] على قول من يفسر الاستطاعة بهذه[1].

يبرهن ابن حزم على صحة ما يدعى، بصدد هذا المشكل، فيقول: فصح ضرورة أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع وهذان الوجهان قبل الفعل. وقوة أخرى من عند الله عز وجل مع الفعل باجتماعهما معا يكون الفعل وبالله تعالى التوفيق ومن البرهان على صحة هذا القول اجتماع الأمة كلها سؤال الله تعالى التوفيق والاستعاذة به من الخذلان فالقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأييدا والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عونا أو قوة حولا وتبين من هذا قول المسلمين لا حول ولا قوة إلا بالله، والقوة لا تكون لأحد البتة فعل إلا بها فصح أن لاقوة لأحد بالله العلى العظيم[2].

ولقد لخص المرحوم الشيخ أبو زهرة، فكرة الاستطاعة في ثلاثة عناصر يجدر بنا أن نشير إليها:

١- استطاعة من العبد أودعها الله إياه.

٢- وزوال الموانع.

٣- وقوة من عند الله هي التي تسمى التوفيق، فلابد من التوفيق مع القدرة الإنسانية[3].

وطبيعى أن ابن حزم لا يحاكي المعتزلة فيما ذهبت إليه من أن الاستطاعة قبل الفعل[4]. ويرى أن ما ذهبت إليه يعبر عن تناقض[5].

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ١/ ٦١.

(٢) ابن حزم: الفصل، ٣/ ٣.

(٣) أبو زهرة: ابن حزم، ص ٢٣٣.

(٤) انظر: الأشعرى مقالات الإسلاميين، ٢/ ٣٠٠، الملل والنحل للشهرستانى، ص٣٩.

(٥) ابن حزم: الفصل، ٣/ ٣٤.

لعل طرح ابن حزم لهذه الإشكالية، وبهذا التحليل والشمول يدعونا، إلى التساؤل هل فكرة الكسب عنده هي فكرة الكسب عند الأشاعرة.

ظنى أن هذا غير صحيح، لأننا لو نظرنا إلى الإنسان عند الأشاعرة لوجدنا أنه: يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله منه من الأفعال. وأن يعتبر ذلك من كسبه وهذه فكرة الكسب المشهورة عند الأشاعرة وهي فكرة حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة أو هكذا يقال عنهم.

فالجبرية إذا كانوا قد ذهبوا إلى أن الله خالق أفعال الإنسان. والمعتزلة قالوا إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وراحوا يبحثون الأفعال الإنسانية والمتولدة، فإن الأشعرى قد ذهب إلى أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقا وإبداعا وبالنسبة للإنسان كسبا ووقوعا عند قدرته(١).

ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه، والله يخلقه، وهذا يدل على أن الأشعرى يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أولهما: أن الله خالق كل شيء، وثانيهما: ضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن قدرة على الأفعال الاختيارية(٢).

الله تعالى إذن - فيما يرى الأشاعرة - وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى قد أجرى سنته بأن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة من العبد بحيث إن العبد إذا أراد شيئا وعزم عليه وتجرد له خلقه الله.. فللعبد إذن شيء معين، وهذا الشيء المعين ما يسمونه بالكسب هو الشعور بالاختيار(٣).

والمهم عندنا أن هذا الرأى يعبر بدوره في الظاهر فقط وليس في الحقيقة عما سبق أن قيل عن الأشاعرة من أنهم في آرائهم يميلون إلى الحلول الوسطى. الكسب توسط بين الجبر والاختيار فالله يوجد القدرة والإرادة من العبد، وقدرة العبد وإرادته لها مدخل في فعله. والكسب عندهم هو الشرط الأساسي للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب(٤).

---

(١ - ٤) دكتور عاطف العراقى: تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية، ص ١٨٢.

ويؤكد ابن حزم في مواضع عديدة، واستنادا إلى نصوص القرآن على أن الإنسان له الاستطاعة على الفعل باختياره وقصده، ومن ثَمَّ نعتقد أن مفهوم الكسب عند ابن حزم يختلف عن مفهوم الكسب الأشعرى، وكما أشار إلى ذلك بعض الدارسين[١].

من زاوية أخرى، نرى ابن حزم يشير إلى هذه الحقيقة بقوله: فقد أثنى الله عز وجل على قوم دعوه فقالوا ﴿ **وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ** ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وقد علمنا أن الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة في اللغة العربية ألفاظ مترادفة كلها واقع على معنى واحد وهذه صفة من يمكن عنه الفعل باختياره أو تركه ولا شك في أن هؤلاء القوم الذين دعوا هذا الدعاء قد كلفوا شيئا من الطاعات والأعمال واجتناب المعاصى، فلولا أن ها هنا أشياء لهم بها طاقة لكان هذا الدعاء حمقا لأنهم كانوا يصيرون داعين الله عز وجل في أن يكلفهم ما لا طاقة لهم به وهم لا طاقة لهم بشيء من الأشياء فيصير دعاؤهم في أن لا يكلفوا قد كلفوه وهذا محال من الكلام لا يثنى على المحال فصح بهذا، أن هاهنا طاقة موجودة على الأفعال[٢].

الواقع أن كلام ابن حزم آنف الذكر، يعزز وجهة نظرنا في أن ابن حزم أميل إلى حرية الإرادة وهو هنا يلتقى مع المعتزلة في التأكيد على ذلك مع اختلاف المنطلقات عند كل منهما وكما أشار إلى شيء من هذا المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور[٣] كما أن ابن حزم يلتقى مع الماتريدية حول مفهوم الكسب، فالماتريدي، قرر أن الكسب قدرة العبد وتأثيره[٤].

لعله يكون قد تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك، أن ابن حزم قد أولى هذه القضية من عنايته الكثير، وأنه قد وقف على آراء المذاهب والفرق السابقة، وخرج علينا بآراء جديدة، لانظن أن أحدا قد سبقه إليها، من حيث ربط الاستطاعة بالعناية والتوفيق من الله وغيرها من مفاهيم مهمة من بينها التأكيد على حرية الإنسان ومن ثَمَّ تقرر عنده قاعدة المسئولية والتكليف، وفيما نعتقد أن ابن حزم نجح في أن يوفق بين حرية العبد وقدرته على الاختيار وإرادة الله سبحانه وتعالى، فهي حرية داخلة في دائرة أكبر هي دائرة القدر[٥].

---

(١) انظر: دكتور سالم يفوت، ابن حزم والفكز الفلسفي بالمغرب، بلاد الأندلس، ص ٣٩٦.

(٢) ابن حزم: الفصل، ٣/ ٢٤.

(٣) دكتور مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٢٦.

(٤) الإمام البياضى: إشارات المرام، ص ٢٩٦.

(٥) دكتور أبو الوفا التفتازانى: مقال الإسلام ووجودية سارتر، ص ٥١ وما بعدها.

# خاتمة

يمكننا أن نشير إلى أبرز النتائج التي انتهت إليها الدراسة :

**أولا:** أثبتت هذه الدراسة عمق المنهج عند ابن حزم، وأنه وظف كافة الأدوات للذود عن العقيدة الإسلامية، وإثبات حقيقة التوحيد بالدليل العقلي، والحس، وبديهيات العقل، وقدم رؤيته حول الجدل الصحيح، كما أنه قام بنقد قياس الغائب على الشاهد ونبذ التقليد، كل هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن ابن حزم كان أصيلا في معالجته الكلامية، ولم يكن مقلدا غيره، وحسبه أنه حاول أن يقدم لنا قواعد منهجية تتسم بالأصالة والعمق، للدفاع عن قضايا العقيدة والذات والصفات والجبر والاختيار .

**ثانيا:** يرفض ابن حزم منهج المتكلمين في إطلاق لفظ الصفات على الذات، ويؤكد على أنها «أسماء لله فقط» وإن كان في معالجته لإشكالية الذات والصفات لم ينج من التأثير بالمدارس الكلامية، وإن كان أقرب إلى السلف كثيرا في نظرته لهذه القضية .

**ثالثا:** عالج ابن حزم قضايا الصفات الإلهية، مثل صفة العلم الإلهى، والتي توقف عندها محاولا تنزيه العلم الإلهى عن العلم البشري على ضوء منهجه في نقد قياس الغائب على الشاهد، وهنا نلاحظ أن ابن حزم كان متسقا بين المنهج والتطبيق. فقد كانت معالجته تطبيقا لمنهجه ومنهجه أيضا يعبر عن مذهبه .

**رابعا:** بروز الحس النقدى عند ابن حزم سمة أساسية من سمات فكره، وإن لاحظنا أنه كان حادا في مواضع عديدة، وكان غير موضوعى في مواضع أخرى، ونظن أن ابن حزم لو كان قد تحرر من الحدة والألفاظ المتجاوزة! لكان أكثر اتساقا مع منهجه، ورغم ذلك لا ننكر أنه مجادل نقادة من طراز رفيع وقد أشرنا إلى شيء من هذا أثناء معالجتنا للدراسة .

**خامسا:** رغم لجوء ابن حزم إلى منهج السلف في معالجة الصفات أو الأسماء الإلهية على حد تعبيره، إلا أننا لاحظنا أن ابن حزم أثناء معالجته للذات والصفات

أو الصلة بين الذات والصفات أن الروح الاعتزالية كانت تؤثر عليه بشكل أو بآخر رغم اختلاف المنطلقات بين المذهبين.

**سادسا:** قدم ابن حزم انتقادات عدة للمذهب الأشعرى، وكان حادا أحيانا في نقدهم، ورغم ذلك لم ينج من التأثر بهم، وهذا يؤكد لنا، أن أكثر المفكرين نقدا لمفكر ما هم أكثرهم تأثرا به وقد لاحظنا شيء من هذا أثناء معالجتنا لصفة الكلام وغيره من المواضع في ثنايا الدراسة.

**سابعا:** أثبتت هذه الدراسة، أن ابن حزم رغم تأكيده على منطلقات المذهب الظاهرى من القرآن والسنة والإجماع إلا أنه أخذ بالتأويل في معالجته الصفات الخبرية مثل الوجه، الاستواء، النور، لكننا لاحظنا أن ابن حزم كان غير موضوعى في نقده للأشاعرة، سيما أنه يتهم الأشعرى بالتجسيم، في حين أن الأشعرى يؤكد على أن صفات الله بلاحد ولا كيف ومن ثَمَّ فهو ينزه الذات الإلهية عن كل ما يلحقها من الجسمية، وليس كما يدعى ابن حزم!.

**ثامنا:** لاحظنا من هذه الدراسة تأثر ابن تيمية بابن حزم في مواضع عديدة مع اختلاف المنهج عند كل منهما، وإنه لجدير أن تكون هناك دراسة عملية تتبع أثر ابن حزم في فكر ابن تيمية وستكون من الدراسات المفيدة لخدمة العلم.

**تاسعا:** من الأمور التي تحسب لابن حزم، أنه من المؤمنين بكل ما جاءت به السنة الصحيحة، وتثبت بها العقائد كما ثبت بها الفروع. وأنه لم يفرق بين الأحاديث المتواترة وأحاديث الآحاد والأحاديث المشهورة، فكلها يثبت بها العقائد ولذلك في موضوع «رؤية الله في الآخرة» كان من المثبتين لها على ضوء النص القرآنى، وفهم اللغة، والحديث النبوى، على عكس المعتزلة التي تنكر العمل بأحاديث الآحاد، ومن ثَمَّ لم تؤمن المعتزلة، برؤية الله في الآخرة. وابن حزم - في هذا - لا يختلف عن موقف الأشعرى، وابن تيمية الذي تأثر به فيما بعد.

**عاشرا:** معالجة ابن حزم لإشكالية القضاء والقدر تدل على عقلية الفقية المتكلم أو المتكلم الفقيه، لأننا لن نستطيع أن نفصل فصلا تاما في عقلية المفكر، ومن ثَمَّ وجدنا ابن حزم يؤ كد على مبدأ حرية الإرادة، ومن ثَمَّ أيضا الحساب والمسئولية.

ومن جهة ثانية، كان ابن حزم واعيا بخطورة المشكلة وإرثها التاريخي، عبر مدارس علم الكلام، من جبرية ومعتزلة وأشاعرة، لذلك نجده قد قلب القضية على وجوهها المختلفة، وقدم مفهوما جديدا للاستطاعة، وأيضا فكرة الكسب عنده يختلف فيها عن الأشاعرة، لأن الأشاعرة يرون أن الله خالق أفعال الإنسان، والكسب للإنسان عند الفعل- فهم جبريون شاءوا أم أبوا-، في الوقت الذي يؤكد ابن حزم على فاعلية الإنسان وتأثيره في خلق الأفعال ولهذا- زعمنا- أثناء هذه الدراسة أن ابن حزم يميل إلى حرية الإرادة وأنه بهذا المسلك يلتقي مع المعتزلة بقدر ما يبتعد عن الأشاعرة، كما أنه يقترب كثيرا من فكرة الكسب عند الماتريدية التي تؤمن بأن العبد له فعل وتأثير، وفي ظننا أن ابن حزم نجح في تحقيق التعادلية بين حرية الإنسان، داخل دائرة أكبر هي دائرة القدر.

هذا بخلاف النتائج الأخرى التي يستطيع أن يتعرف عليها القارئ من بين ثنايا هذه الدراسة.

●●●

الفصل السادس:

# مصارعة الفلاسفة

## للشهرستاني [عرض ونقد]

## (٤٧٩ - ٥٤٨هـ)

## تمهيد:

يتبوأ الإمام الشهرستاني مكانةهامة في المذهب الأشعري[1]، ولقد كان منافحًا عن العقيدة مثل أسلافه الكبار الغزالي والأشعري. وكتابنا الذي سنسلط الضوء عليه بالمناقشة والتحليل «مصارعة الفلاسفة» من المؤلفات التي أثارت جدلاً في زمانه وليس أدل على هذا، من رد نصير الدين الطوسي عليه في كتابه «مصارع المصارع».

ولعل هذا المسلك يذكرنا بما قام به الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» المشهور ورد ابن رشد عليه في كتابه «تهافت التهافت».

ومن اللافت للنظر أن الشهرستاني قد عاصر الغزالي فترة من الزمان وتأثر به وإن كان الشهرستاني -فيما نعتقد- أكثر هدوءًا في منافحته عن العقيدة، فلم يعمد إلى تهمة التكفير أو التبديع مثلما رأينا لدى الغزالي في تهافت الفلاسفة.

ولعل عنوان المؤلف «مصارعة الفلاسفة» ليقترب كثيراً من تهافت الفلاسفة، فالهدف والغاية واحدة عند كليهما، وهو محاولة إفحام الخصم وإقصائه عن مكانه، وفيما نتصور أن الصراع الدائر رحاه هو صراع بين المتكلمين والفلاسفة أو بمعنى آخر هو صراع بين منهج ومنهج، صراع بين المنهج الفلسفي والمنهج الكلامي بين منهج ينطلق من النقل والنص الديني كما هو الحال عند علماء الكلام وبين منهج ينطلق من العقل كما هو الحال عند الفلاسفة. هذا هو لب الخلاف كما نعتقد وليس معنى ذلك أن هناك فصلاً تاماً بين دائرة الفلسفة وعلم الكلام، فكم من المقدمات الكلامية التي استعارها الفلاسفة من علماء الكلام وكم من الردود القياسية البرهانية التي استفادها عالم الكلام في حجاجه وذوده عن العقيدة.

---

(١) بالنسبة لحياته فالرأي الراجح أنه ولد عام ٤٧٩ وتوفي عام ٥٤٨هـ، وكان مولده ببلدة شهرستان بين نيسابور وخوارزم من إقليم خراسان، تنقل بين مراكز العلم في فارس وما حولها دارسًا للعلوم الدينية ثم مدرسًا لها ثم رحل إلى بغداد مدرسًا بالمدرسة النظامية عام ٥١٠هـ/ ١١٩٦م ثم عاد إلى خراسان متنقلاً بين مدنها إلى أن توفى بمسقط رأسه شهرستان عام ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م (دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام الأشاعرة ص١٩١)، وأيضًا دكتور أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص٣٢٥، طبقات الشافعية (الجزء الرابع)، دكتورة سهير مختار مقدمة مصارعة الفلاسفة ص١١- ١٤. مفاتيح الأسرار ومصابيح الأنوار (مخطوط)، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي القسم الرابع ص٣٠٢.

بل إن علم الكلام قد تأثر بالثقافة الفلسفية الرصينة وخاصة في مرحلتيه الوسطى والمتأخرة منذ القرن الرابع والخامس الهجريين.

وموقف الشهرستاني في كتابه «مصارعة الفلاسفة» هو موقف نقدي أو وقفة نقدية من الفلاسفة، ويبدو أن الشهرستاني بوقفته تلك ركز على فلسفة ابن سينا، لأنه يمثل ذروة الفكر الفلسفي في زمانه، ومن ثَمَّ فإن مصارعته وإنزاله عن مكانته هو بمثابة إنزال الفلاسفة السابقين عليه.

وتجدر الإشارة إلى أن الوقفة النقدية للشهرستاني من الإلهيات عند ابن سينا تدعو إلى التساؤل حول أهم خصائص الموقف النقدي عنده هذا من جانب، ومن جانب آخر، ما هي الانتقادات التي يمكن أن نوجهها إلى الشهرستاني.

فليس من المستحسن أو المقبول أن يجعل الباحث جل همه التعاطف مع الشخصية التي يتحدث عنها، بل إن الاختلاف في رأي أو أكثر حول الشخصية التي نعالجها لدلالة كبيرة على عمق وثراء الشخصية.

ولقد اقتضاني الوقوف على «مصارعة الفلاسفة» أن أنظر إلى الشهرستاني ومكانه في تطور المدرسة الأشعرية بشكل عام وتطور ومكان مصارعة الفلاسفة في النسق الفكري للشهرستاني بشكل خاص. إذ من الصعوبة بمكان فهم مصارعة الفلاسفة بمعزل عن الكتب الأخرى للشهرستاني مثل نهاية الإقدام، والملل والنحل وغيرهما من المؤلفات التي لها صلة بذلك الموضوع.

ولقد قسمنا دراستنا إلى العناصر الآتية:

**أولاً: (مدخل عن كتاب مصارعة الفلاسفة وخصائص الموقف النقدي).**

- لمحة عن ظروف عصره السياسية.
- نبذة عن كتاب «مصارعة الفلاسفة».
- أهم خصائص الموقف النقدي عند الشهرستاني.

**ثانيًا: (عرض ونقد لأقسام الكتاب)**

أولاً: نقد الشهرستاني لمفهوم الممكن والواجب - أقسام الوجود.

ثانيًا: وجود واجب الوجود.

ثالثًا: في توحيد واجب الوجود.

رابعًا: في علم واجب الوجود وتعلقه بالكلي والجزئي.

خامسًا: في حدوث العالم.

**أولاً: (مدخل عن كتاب مصارعة الفلاسفة وخصائص الموقف النقدي)**

**- لمحة عن ظروف عصره السياسية:**

يمثل عصر الشهرستاني عصر الخلافات والصراعات المذهبية، التي غطت مساحات الدولة الإسلامية في مجال الحياتين السياسية والثقافية والعلمية على حد سواء.

ولئن كان من شأن الصراعات السياسية أن تضعف قوى الدولة وتفتت في عضدها، وتقطع أوصالها فتجعلها مطمعًا لأعدائها المتربصين بها فإن من شأن الصراعات المذهبية في مجال العلم والمعرفة والثقافة بوجه عام أن تحقق العكس[(١)].

وما يهمنا هنا هو القول بأن الحياة السياسية في العصر الذي عاش فيه الشهرستاني كانت تتسم بالاضطراب والتفكك والضعف بحيث لم تخل قط من حروب ومنازعات وفتن داخلية امتدت آثارها حتى لحقت بالشهرستاني نفسه، فلقد عاش في الحقبة التاريخية التي تستغرق ما يسميه المؤرخون بعصر نفوذ السلاجقة وهو العصر الذي يمتد من عام (٤٢٩هـ - إلى عام ٥٩٠هـ) والذي يندرج بحساب التاريخ والتبعية تحت العصر العباسي الرابع الذي يمتد من عام ٤٤٧هـ - إلى ٦٥٦هـ، وهو آخر عصور الدولة العباسية. خلال هذا العصر كانت تتزعم العالم الإسلامي ثلاث سلطات سياسية: إحداها الخلافة العباسية في بغداد وهي تعتنق المذهب الشيعي وتدعو إليه فيما يقع تحت نفوذها من بلاد العراق وإيران وشمال الهند. والثانية: الخلافة الفاطمية في مصر وهي على المذهب الشيعي وتعمل على تقويته ونشره في السر والعلن خارج حدود بلاده. أما السلطة الثالثة: فقد تمثلت في الخلافة الأموية في قرطبة في المغرب العربي[(٢)].

---

(١) دكتور محمد أبو سعدة: موقف الشهرستاني النقدي من آراء الفلاسفة والمتكلمين (مخطوط) جامعة القاهرة (رسالة دكتوراه) رقم ٤٣٤١ ص٩.

(٢) بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، الترجمة العربية ص٤٥، انظر دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية (مخطوط) كلية البنات جامعة عين شمس ١٩٧٥ ص١٤ وما بعدها.

ولقد شهدت الفترة التي امتدت من عام ٤٩٨هـ حتى عام ٥٤٧هـ، مجد إحدى هذه الدويلات وهي دولة السلاجقة التي أمكن لسلاطينها أن يبسطوا نفوذهم -مستقلا- عن الخليفة العباسي على معظم أجزاء إيران والعراق وخراسان وبلاد ما وراء النهر، تحت زعامة سلطان السلاجقة الأكبر سنجر بن ملكشاه، وكان السلاجقة على المذهب السني ومن ثَمَّ كانوا يناصرون الخلافة العباسية دينياً، وإن كانوا من الجانب السياسي لا يدينون للخليفة العباسي في بغداد إلا بالتبعية الإسمية(١).

هذه لمحة موجزة تشي بأن العقيدة الأشعرية أو (المذهب السني) كانت هي المذهب الرسمي للدولة، والتي عاش في خلالها الشهرستاني، ولعل هذا يمهد للحديث عن موضوعنا، كتاب «مصارعة الفلاسفة» والظروف التي دعت إلى تأليفه؟

**نبذة عن كتاب «مصارعة الفلاسفة»:**

مصارعة الفلاسفة للشهرستاني وتهافت الفلاسفة للغزالي ينتميان إلى مدرسة كلامية واحدة (الأشاعرة)، وإلى مرحلة تاريخية متقاربة هي القرن الخامس الهجري، وتهافت الفلاسفة للغزالي يمثل أعظم ما كتب الإمام الغزالي في هدم المذاهب التي رأى فيها خطورة على العقيدة، إنه لكي يبين فساد قول الفلاسفة تعمق في الفلسفة حتى أصبح كأكبر رجالها ثم زاد عليه باطلاعه على علوم أخرى. لقد طالع الفلسفة وتأمل نظرياتها وتفقد أغوارها حتى جاءت انتقاداته لها أو بالأحرى لمذهب الفارابي وابن سينا على هذا النحو من القوة والتماسك، لقد أخذته حمية الدين، إذ هو لا ينصر مذهبًا على مذهب وإنما يدافع عن العقيدة الإسلامية في كل ما شعر منه أنه خطر عليها يتهددها(٢).

وبنفس الاتجاه نجد مصارعة الفلاسفة يمثل الجانب السلبي أعني هدم أقوال الفلاسفة التي رأى أنها تتعارض مع العقيدة الإسلامية.

وعنوان كتابنا «مصارعة الفلاسفة» يدل على أن المصارعة لم تقتصر فقط على الفيلسوف ابن سينا، وإلا لسمي الكتاب «مصارعة الفيلسوف» وإنما صارع فيه

---

(١) دكتور عبد المنعم حسنين: سلاجقة إيران ص١١٥- ١٢٢. دكتور حسن الباشا: دراسات في تاريخ الدولة العباسية ص١٢٨ دار النهضة المصرية ١٩٧٥، ابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ١٩٧.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص١٥٧.

الشهرستاني مجموعة من الفلاسفة اليونانيين القدامى مركزًا على ابن سينا باعتباره أحد الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تأثرًا كبيرًا من جهة وباعتباره على حد تعبير الشهرستاني علامة القوم، وأدق عند الجماعة، وباعتبار نظره في الحقائق أغوص[1].

والمصارعة هي الاسم المشتق من صرع يصرع يقال: صارعه، فصرعه من باب قطع في لغة تميم أي قاتله وأسقطه على الأرض[2].

فكان الشهرستاني لم يرد فقط بهذه التسمية الإفحام وإنما أراد ما يزيد على ذلك، وهو بيان تناقض خصمه مما يؤدي إلى سقوط هذا الخصم ووقوعه في المحال خاصة أن خصمه الذي عهد إليه بإفحامه ليس شخصًا عاديًا، وإنما هو قمة العلوم والفلسفة وعلامة الدهر، بل هو لغزارة علمه لقب بالشيخ الرئيس[3].

والتساؤل الذي يطرح نفسه علينا ما الذي دفع الشهرستاني لتأليف هذا الكتاب؟

لقد قام الشهرستاني بتأليف هذا الكتاب عام ٥٤٠هـ وإذا ما قارنا بين تاريخ تأليف هذا الكتاب ومولده ٤٧٩هـ لاتضح لنا أن هذا المؤلف قد كتبه بعد أن نضجت أفكاره وقد أشار إلى هذا صدر الدين أبي القاسم على جعفر الموسوي وهو ضد ابن سينا في حوالي عام ٥٤٠هـ/ ١١٤٥م[4].

ولقد كتبه الشهرستاني بناء على طلب أحد السادة الأجلاء وهو نقيب ترمذ أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي (المتوفى ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م)[5].

ولا غرو في ذلك، فهي سنة التاريخ -دائمًا- فالصراع بين المذاهب والأفكار يولد التوتر والفكر الجدلي الفلسفي.

ونود أن نشير إلى أن للشهرستاني مؤلفات أخرى عديدة منها المطبوع مثل: الملل والنحل (المشهور في تاريخ الفرق وعلم مقارنة الأديان) ونهاية الإقدام في علم الكلام

---

(١) دكتورة سهير مختار: مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» للشهرستاني ص٣٠.

(٢) انظر: مختار الصحاح ص٣٦١.

(٣) دكتورة سهير مختار: مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» للشهر ستاني ص٣١.

(٤) انظر: الأسفار الأربعة للشيرازي ٢/ ٢٧٥ نقلاً عن دكتورة سهير مختار ص٢٩.

(٥) دكتورة سهير مختار: مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» للشهر ستاني ص٣١.

وغيرهما المخطوط وفي حاجة إلى الإحياء والتحقيق، وله كتب أخرى لكنها مفقودة[1].

**خصائص الموقف النقدي عند الشهرستاني:**

من خلال وقوفنا على كتاب مصارعة الفلاسفة للشهرستاني يمكننا أن نشير إلى أهم ملامح الموقف النقدي عنده، من خلال طرحه للقضايا والمشكلات في النقاط التالية:

**١- الموضوعية إلى حد كبير:**

يستطيع الباحث من خلال قراءته لنصوص الشهرستاني وتحليله لها، أن يلاحظ الموضوعية في مناقشة آراء الخصم، فهو لم يعمد إلى تهمة التكفير أو التبديع مثلما رأينا في موقف الغزالي من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا -بالعكس تمامًا- كان الشهرستاني يناقش بالدليل العقلي والنقلي ويحاول أن يتصف بالموقف الهادئ، ولعل هذا الموقف يحمد للشهرستاني.

**٢- الأمانة العلمية:**

المتأمل في عرض الشهرستاني لآراء الخصم، يجده يتصف بالدقة والأمانة العلمية، فلم يحاول أن يغير أو يبدل في معاني ودلالات النصوص، وإنما كان ينزع تجاه التلخيص أو الإيجاز أحيانًا، علمًا بأن الدقة في نقل النصوص لم تمنعه من اختيار نصوص بعينها يستدل بها على تناقض ابن سينا ويدحضها ثم ليثبت ما يروم إثباته. لذلك كانت حججه أحيانًا تأتي قوية ومتينة وأحيانًا غير ذلك[2].

**٣- تمكنه من المادة الفلسفية:**

لا شك أن الشهرستاني قد خبر الفلاسفة ووقف على لغتهم في مظانها، وليس أدل على ذلك من نقده (للواجب والممكن) عند ابن سينا والفرق بين الوجوب والإيجاد مما يدل على أنه قد تأثر بالنهج العقلي في مناقشته لآراء الخصم، ورغم ذلك لم ينج من

---

(١) دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية وخاصة الفصل الثاني من الباب الأول عرضت فيه لمصنفات الشهرستاني ص٦٤ وما بعدها، مقدمة تحقيق مصارعة الفلاسفة ص١٨ وما بعدها، بروكلمان: تاريخ الأدب العربي (القسم الرابع) ص٣٠٢ الناشر الهيئة العامة للكتاب.

(٢) دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٣٥.

التأثر بآراء الفلاسفة وخاصة ابن سينا، وقد أشار أستاذنا الجليل المرحوم الدكتور مدكور إلى شيء من هذا بقوله: وثقافته الفلسفية في الواقع عميقة ومكتملة، ويظهر أنه تأثر بابن سينا تأثرًا كبيرًا، وإن ناقشه وعارضه(١).

ويلاحظ أن متكلمنا يستخدم في مواقفه النقدية كل مراتب النقد وصوره سواء كان اعتراضًا أو نقضًا إجماليًا وبديهي أن كلا من هذه الصور النقدية متوقف على مدى منطقية دعوى الخصم وقوة أدلته عليها أو ضعفها من جانب وعلى مدى نفاذ بصيرة الناقد وتوقد ذهنه واتساع محصلته العلمية والثقافية، ودرايته بأصول البرهان من جانب آخر(٢).

**الانتقادات الموجهة إلى الشهرستاني:**

١ - تأثره بالفلسفة الإلهية عند ابن سينا مع عدم اعترافه بذلك، فالمتأمل فيما عرض الشهرستاني من قضايا وموضوعات يلحظ التأثر به مثل تأثره ببرهان الممكن والواجب وغيره من أفكار، وربما دل هذا في بعض الأحيان على أن أكثر المفكرين نقدا لمفكر ما هم أكثرهم تأثرًا به، وهذا ما حدث مع الغزالي من قبل.

٢ - كان الشهرستاني ضعيف الحجة في بعض الأحيان، ويبدو أن هذا ما دعى الطوسي إلى قوله: «قد انصرع في أكثر مصارعاته وانهزم في معظم مبارزاته» فمعالجته لمشكلة العلم الإلهي (مثلاً) لتدل دلالة كبيرة على ضعف حججه في محاولة إفحام الخصم.

٣ - من الانتقادات التي يمكن أن نوجهها إلى الشهرستاني أنه استخدم لغة المصارعة، وكان الأجدر به وهو العالم الأصولي والفقيه أن يتريث في الأمر وأن يستخدم لغة أكثر هدوءًا لعنوان مؤلفه هذا مثل «محاورة الفلاسفة» لكان أكثر تقبلاً لنفس المتلقي، لكن يبدو أن اختيار الغزالي لعنوان مؤلفه «تهافت الفلاسفة» هو الذي دفعه إلى وسم كتابه «بمصارعة الفلاسفة» أو كما يقول: «فأردت أن أصارعه مصارعة

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ٢/ ٥٣، انظر أيضًا دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية حيث تشير سيادتها إلى معرفة الشهرستاني باللغة العبرية، كما كان عارفًا باللغة اليونانية، وباللغة اللاتينية ومجيداً للغتين العربية والفارسية ص١٣٦.

(٢) دكتور محمد أبو سعدة: موقف الشهرستاني النقدى من آراء الفلاسفة والمتكلمين ص٥٦.

الأبطال. وأنازله منازلة الرجال، فاخترت من كلامه في إلهيات «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات والتنبيهات» و«التعليقات» أحسنه وأمتنه وهو ما برهن عليه وحققه وبينه»[1].

٤- من اللافت للنظر أن الشهرستاني في موقفه من فلسفة ابنادوقليدس وفيثاغورس لم يكن موفقًا في فهمه لهما. ويبدو أن هذا أثار حفيظة دي بور وذهابه إلى القول بأن العرب لم يعرفوا فلسفة ابنادوقليدس وفيثاغورس وغيرهما على الوجه الصحيح، فكانوا ينسبون فلسفتهم إلى هرمس أو إلى غيره من حكماء الشرق وزعم العرب أن ابنادوقليدس كان من تلاميذ الملك داود ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان[2]. وهو في الغالب يقصد بالعرب هنا أي الشهرستاني.

●●●

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة تحقيق دكتورة سهير مختار ص١٦.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص٢٧.

## ثانيًا: (عرض ونقد لأقسام كتاب مصارعة الفلاسفة)

### المسألة الأولى: في حصر أقسام الوجود

إن المتأمل في الجزء الأول من مصارعة الفلاسفة يجد أن الشهرستاني، يركز في نقده على المصطلح الفلسفي، ونود أن نشير إلى أمر هام وهو أن الشهرستاني انطلق من منطلق كلامي، إلا أنه استخدم الأدوات الفلسفية والمنهج الفلسفي.

يقول الشهرستاني: «فأردت أن أصارعه وأنازله منازلة الرجال. فاخترت من كلامه في إلهيات «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات» والتعليقات» أحسنه وأمتنه، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه»[1].

«وشرطت على نفسي ألا أفاوضه بغير صنعته، ولا على أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلمًا جدليًا أو معاندًا سوفطائيا»[2].

ويتبين لنا من هذا النص كيف وضع الشهرستاني لنفسه منهجًا للنقد يسير عليه فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقته، فابن سينا فيلسوف، لذا أراد تاج الدين أن يكون دحضه لبراهينه بمنهج الفيلسوف الذي يبدأ بالعقل ثم يعضد قوله بالنقل، حتى لا يقال إنه يحتج عليه بحجج المتكلمين أو الفقهاء، بينما ابن سينا ليس فقيهًا أو متكلمًا. وأبلغ الحجج تكون من جنس بعضها البعض. فالله سبحانه وتعالى حين أراد أن يثبت نبوة سيدنا موسى عليه السلام أيده بمعجزة -حجة- من جنس ما كان سائدًا آنذاك. هي السحر، فجاء سحر موسى وقلبه العصا حية تلقف ما أمامها من الثعابين، أشد بلاغة مما لو كانت معجزته غير السحر. كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى في عصر كانت السيادة فيه للأطباء، فكانت حجته عليهم بالغة، وإعجازه لهم سببًا في تسليمهم له ولله تعالى. وأيضًا قمة معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام -وهي القرآن الكريم- جاءت مضاهية لبلغاء العرب في لغتهم وفصاحتهم، بل تحداهم بها الله تعالى فقال: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم

---

(١، ٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص١٦.

﴿مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (٢٣) فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤] وهذا هو سر الإعجاز حيث يكمن في المضاهاة في جنس العمل[1].

وفي ظننا أن الشهرستاني قد أرسى بذلك قاعدة أصلية في المحاجة والمجادلة بلغة الخصم، وبمنهجه الفلسفي، وهو يذكرنا بما صنعه الغزالي من قبل في كتابه تهافت الفلاسفة من فهم دقيق لفلسفة ابن سينا وعرضها عرضًا جيدًا.

وفيما يلي نعرض للاعتراضات والانتقادات التي صوبها الشهرستاني لأقسام الوجود وادعى أنه حاصر لجميع أقسام الوجوه.

١- يقول الشهرستاني حاكيًا: «اعلم أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم حاصر. وذلك أنهم قالوا: الموجود ينقسم إلى ما له أول، وإلى ما لا أول له. وما له أول ينقسم إلى جوهر وعرض. فأقول: لا نشك ها هنا وجودًا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن»[2].

يعترض الشهرستاني على هذا القول مدققًا في المعنى ومحددًا للمصطلح الفلسفي فيقول: القسمان الأولان -وهما الجوهر والعرض- من أقسام الوجود من حيث هو وجود مطلق أم أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن؟

يريد الشهرستاني بهذا التساؤل أن ابن سينا لم يحدد تمامًا معانى الألفاظ والمصطلحات التي استخدمها. فإطلاق لفظ الوجود، والقول بأن الجوهر والعرض من أقسام الوجود غير واضح، إذ قد يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق، وقد يظن أنهما من أقسام الوجود الممكن، وفرق بين الاثنين، والوجود المطلق لا يقال إلا على واجب الوجود الذى هو الله سبحانه وتعالى وحده، والوجود الممكن هو وجود ما عداه من الموجودات. فإن قيل إن الجوهر والعرض من أقسام الوجود بلا تحديد، لأدى ذلك إلى أن يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق، فيؤدى بدوره إلى القول بأن واجب الوجود داخل في قسمة الجوهر، وقسيمه الثاني هو العرض طالما أن الجوهر والعرض من أقسام الوجود[3].

(١) دكتورة سهير مختار: تعليق على نص «مصارعة الفلاسفة» ص١٧.

(٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة صفحات ٢٠، ٢١، ٢٤.

(٣) دكتورة سهير مختار: تعليق على نص الشهرستاني «مصارعة الفلاسفة» ص٢٥.

ولهذا يكمل الشهرستاني نقده بناء على تفنيده آنف الذكر فيقول: «فإذا كان الأول فواجب الوجود داخل في قسمة الجوهر وكان قسيمه العرض ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته. ويلزم أن تكون الجوهرية جنسًا والوجوب فصلاً فيكون مركبًا من جنس وفصل[1].

وإذا كان القسمان الأولان أعني الجوهر والعرض من أقسام أحد القسمين وهو الممكن فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ[2].

٢- إذا اجتمع ذاتان، ثم لم تكن كل منهما غير مجامع للآخر بأسره إلى قوله «كل واحد منهما وجد شائعًا في الآخر بأسره»[3].

يرد الشهرستاني على هذه القضية وينقدها وينقضها، ويرى أنها قضية منتقضة من وجوه، والتالي لم يلزم المقدم لزومًا بينًا ولا غير بين. فإن العرضين ذاتان يجتمعان في محل ثم لا يكون كل منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعًا في الآخر بأسره والحال في الهيولي والصورة بخلاف ذلك. فإن الصورة شائعة في الهيولي بأسرها، والهيولي ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها ببسطها، فلم تكن كل واحدة منهما شائعة في الأخرى بأسرها.

والحال في الجسم والعرض كذلك، فإن العرض يوجد شائعًا في الجسم بأسره، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ولا مجامعًا له ببسطه، ولا يكون شائعًا فيه بأسره. نعلم من ذلك أن الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى واجتماع الجسمين غير اجتماع العرضين غير اجتماع الهيولي والصورة غير اجتماع الجواهر العقلية.. فكيف سردها سردًا واحدًا رميًا في عماية وليس ذلك على منهاج المنطق؟ وقوله: «ثم إن كان أحدهما ثابتًا حاله مع مفارقة الآخر قسم لا قسيم له»[4].

وتعلق الدكتورة سهير مختار على هذا النص: بقولها: «يرى الشهرستاني أن الاجتماع على أنواع وأنحاء شتى فمثله اجتماع العرضين، ومنه اجتماع الجسمين، ومنه اجتماع الصورة والهيولي وكل واحد من هذه الثلاثة يختلف عن الآخر، كما يختلف

---

(١، ٢) الشهرستاني: «مصارعة الفلاسفة» ص٢٥.

(٣) المرجع السابق ص٢٦.

(٤) المرجع السابق ص٢٧.

أيضًا عن اجتماع الجواهر العقلية. فقد يجتمع الجسم والعرض من نوع اجتماع، فيكون العرض شائعًا في الجسم بأسره في حين لا يكون الجسم شائعًا في العرض بأسره وأيضًا اجتماع الصورة والهيولي فإن الصورة تكون شائعة في الهيولي بأسرها، في حين أن الهيولي ليست بشائعة في الصورة ولا مجامعة لها. فصورة الإنسان مثلًا- شائعة في زيد في حين أن زيدًا ليس شائعًا في صورة الإنسانية ولا مجامعًا لها.

ولذلك عاب متكلمنا على الشيخ قوله: إذا اجتمع ذاتان فإما أن تجامع إحداهما الأخرى بأسرها، وإما أن تجامعها ببسيطها[1].

٣- في تقسيم الوجود نجد الشهرستاني يقسم الوجود تقسيمًا يكون عالة فيه على ابن سينا يقول الشهرستاني: «مدبرات الأجرام المساوية التي لا تقبل الكون والفساد فتسمى النفوس الملكية وهي متعددة تعدد الأفلاك والأنجم التي قامت عليها الأرصاد أو فاتت أرصاد العباد».

وإلى مدبرات الأجسام الأرضية التي تقبل الثانية التي تحت الكون والفساد وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية، وهي فاسدة بفساد المزاج وتدبيرها تسخير طبيعي.

والنفوس الإنسانية التي لا تفسد بفساد المزاج بتدبيرها تخيير عقلي وأما ما لا تعلق له بالمحال والمحل أعني المفارقات لمواد الأجسام فلا تقتضي الحكمة أن تكون عاطلة، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمرًا.

فيجب أن يكون لكل نفس عقل، كما لكل فلك نفس، ويكون لها تعقلات فعلية لا انفعالية ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلي، ويكون له تعقل كلي يفيض الخير المطلق على الكل بواسطة النفس، وينتهي إليه الوجود كما ابتدأ منه الوجود[2].

فالمتأمل في تصنيف الشهرستاني لأقسام الوجود، يجده لا يخرج كثيرًا عما ذهب إليه ابن سينا وإن حاول أن يماري في ذلك بقوله: «سلسلة متصلة بأمر الباري تقدس وتعالى أن يكون جل جلاله تحت الترتيب في الموجود أوالتضاد في الكائنات فهو منتهى مطلب الحاجات. من عنده نيل الطلبات.

---

(١) دكتورة سهير مختار: تعليق على نص الشهرستاني «مصارعة الفلاسفة» ص٢٧.

(٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص٣٢- ٣٧.

وهنا يجعلنا نقول إن الشهرستاني مهما حاول أن يتخلص تمامًا من أفكار ابن سينا، فلقد انتهى سينويا رغم أنفه وهذا ما حدث مع الغزالي من قبل فبالرغم من نقده وتفنيده لآراء الفلاسفة إلا أنه لم ينج من التأثر بهم(*).

●●●

(*) هذا هو رأينا في أن الشهرستاني قد تأثر بابن سينا في تقسيمه للوجود إلى حد غير قليل مع الأخذ في الاعتبار اختلاف المصطلح في مدلوله عند الشهرستاني عنه عند ابن سينا مثل الهيولي تختلف في معناها عن الشهرستاني عنه عند اليونان فهي موجودة عن لا شيء وكذا الحال في أفكاره الأخرى مثل المحل والحال والقائم بنفسه (انظر المصارعة ص٣٣).

## المسألة الثانية

## وجود واجب الوجود

يوجه الشهرستاني نقده إلى قسمة الواجب والممكن عند ابن سينا وإن كان المصطلح في أساسه الفلسفي أرسطي النشأة، فأرسطو في متيافيزيقاه، تناول الوجود، أيضًا فرق بين نوعين منه سماه «واجب الوجود» وآخر سماه «ممكن الوجود» واستدل على الأول من الثاني لا باعتبار أن أثر هذا من آثار ذلك أو صنعة له، ولكن من معنى الوجود فقط(١).

لهذا نجد الشهرستاني يورد أقوال ابن سينا ويظهر تهافتها وتناقضها قولاً قولاً.

يقول: «قال ابن سينا إن ها هنا وجودًا، وأنه ينقسم إلى واجب بذاته وواجب بغيره ممكن بذاته».

ويعترض الشهرستاني بقوله: «واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون بغيره، قول بعموم الوجود للقسمين. فالوجود ينقسم إلى واجب وممكن. ثم الواجب ينقسم إلى ما يكون واجبًا بذاته، وإلى واجب بغيره. ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثاني. ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني وهذا تناقض ظاهر»(٢).

ومن العجيب أنه يقول: «ليس لواجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من هيولي وصورة. ولا أجزاء حد كالمركب من جنس وفصل ولا عموم وخصوص كاللونية والبياضية، فكيف جعل الوجود شاملاً لقسمي الوجوب والإمكان ثم جعل الوجوب خاصاً به»(٣).

ويحاول الشهرستاني أن يدحض أقوال ابن سينا بقوله قال ابن سينا: «واجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته، وأخذ يبرهن عليه، فإذا لم تكن له جهات، لا جهات مكانية حثيثة ولا جهات اعتبارية عقلية فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات وهو كمن أخذ يبرهن على أنه واجب الوجود من

---

(١) دكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص٢٣٣، مكتبة وهبة.

(٢، ٣) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص٤٠.

جميع الأجزاء والحدود بعد أن برهن على أنه لا جزء له ولا حد! وأعجب من هذا قوله: وكل واجب الوجود فهو خير محض. ولا يدري ما معنى الكل! أي كل واحد من واجب الوجود فهو خير محض كل ذي أجزاء فما ذلك التوحيد الصرف في اللفظ وما هذا التكثير الظاهر في المعنى(١).

وفيما نعتقد أن الشهرستاني كان مصيبًا في أن القسمة العقلية حاصرة في واجب وممكن والواجب بغيره يتناقض تناقضًا عقليّاً مع الواجب بذاته وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن الشهرستاني كان مدققًا وممحصًا في قراءة المصطلح الفلسفي. ولهذا ذهب أستاذنا الجليل الدكتور أحمد محمود صبحي معلقًا على هذا الموقف بقوله: «إن القسمة العقلية تقتضي الحصر في ثلاثة أقسام واجب وجائز ومستحيل، فالواجب هو ضروري الوجود والمستحيل هو الضروري العدم والجائز ما لا ضرورة في وجوده أو عدمه. فإذا كان العالم ممكن الوجود لذاته فذلك بإيجاد غيره إذ لا إيجاب يتعلق بالعالم من جهة الموجد ولا من جهة العالم ولا يصح أن يكون العالم واجب الوجود حتى لو اتصف أنه بغيره لأن الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود الغير»(٢).

ويوضح هذه الحقيقة الشهرستاني بصورة أخرى في نهاية الإقدام، ذلك أن هناك فرقًا بين وجوب العالم بإيجاب الباري وبين وجود العالم بإيجاد الباري. أما وجود الشيء بإيجاد موجده فصواب من حيث اللفظ والمعنى. وأما وجوب الشيء بغياب الموجب فخطأ ذلك أن الواجب لا يكون ممكنًا، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه وحينما جعل الفلاسفة (الواجب بغيره) ممكنًا بذاته، فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض، لقد استفاد العالم وجوده من المرجح ولا يقال استفاد منه وجوبه، وحال وجود العالم فإن الوجوب له أمر عارض ومن ثَمَّ يمكن أن يقال وجد العالم بإيجاد واجب الوجود فعرض له الوجود ولا يقال واجب الوجود بغيره ممكن بذاته، ذلك أن الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة بينهما لا هو واجب ولا هو ممتنع وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم. لقد انحرف كلامهم بقولكم واجب وجود العالم بإيجابه(٣).

---

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص٤٢.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص٢٠٩، دكتورة سهير مختار: الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٥٩.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام تحقيق الفردجيوم ص٢١.

## المسألة الثالثة
## في توحيد الوجود

يبدأ الشهرستاني في عرض رأى ابن سينا في وحدانية واجب الوجود فقال : واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالكم ولا بالمبادئ المقومة له ، ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود- وهو وجوب الوجود ليس إلا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه[1] .

ثم يعرض الشهرستانى لنظرية الفيض المشهورة عند ابن سينا ومن قبله الفارابى الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذ لو صدر عنه اثنان ، فعن حيثين مختلفين ، فإنه لو صدر عنه من حيث صدر عنه ب كان اب وهذا محال . ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحياث مختلفة ، إذا هو ممكن الوجود باعتبار ذاته واجب الوجود باعتبار موجبه فليس يلزم أن يكون واحدا من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه واحد فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية ، فمن حيث هو ممكن بذاته يصدر عنه نفس أو هيولى ومن حيث هو واجب بغيره يصدر عنه عقل أو صورة[2] .

ويحاول الشهرستانى أن ينقد ابن سينا لكنه في البداية يتفق معه فيما ذهب إليه من البرهنة على التوحيد ويرى الشهرستانى أن ابن سينا يقول إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين أى واجب الوجود لذاته ، ثم أطلق لفظ النوع على واجب الوجود . وهذا تناقض - في رأيه- إذ أنه حصره في نوع من أنواع الوجود؟ ![3] .

والتناقض الثانى : وهو قول ابن سينا إنك تحدثت عن الوجود مطلقا وتكلمت في لوازمه . ثم جعلت واجب الوجود من أسمامه بمعنى أن الشهرستانى يرى أن الله سبحانه وتعالى هو الموجود الأول والعلة الأولى وما بعدها يندرج في أنواع

(١) الشهرستانى : مصارعة الفلاسفة ص٥٩ .

(٢) الشهر ستانى : مصارعة الفلاسفة ص ٦٠ ، ابن سينا : الرسالة العرشية ص١٥ ، ابن سينا النجاة ص ٢٥١-٢٧٣ ، الشهرستانى : الملل والنحل تحقيق عبد العزيز الوكيل ٣/ ٣٢ .

(٣) الشهرستانى : مصارعة الفلاسفة ص٦١ .

وموجودات أخرى والله هو أعلم الموجودات وهو الصورة الكاملة والجوهر الكامل بكل معاني الكمال وما كان لابن سينا أن يقسم الموجودات ويدرج الألوهية تحت أي نوع من أنواع التقسيمات وهي حجة في ظننا واهية ما دام أن الشهرستانى متفق في ذهابه إلى التوحيد والتفرقة بين الممكن والواجب أو على حد تعبيره والخلل في أقسامه، لا في حكم المسألة فإن للتوحيد حكمًا متفق عليه، ويبدو أن تقسيم ابن سينا آنف الذكر كان تقسيما اعتباريا للتبويب والتصنيف.

**نقد الشهرستانى لنظرية الفيض عند ابن سينا:**

كان متوقعا من الشهرستانى أن يصوب سهام نقده إلى هذه النظرية المتهافتة أو على حد تعبير أستاذنا المرحوم الدكتور مدكور: بأن القول بخلق العالم يلتقى مع تعاليم الإسلام بقدر ما يبتعد عن الأرسطية، ولا سيما وهو على ذلك النحو من الصدور الذي يرجع إلى أصل أفلوطينى واضح، غير أن هذا الخلق يكاد يكون صوريا لأنه لا يدع مجالا للحرية والاختيار ويخضع الخالق جل شأنه للضرورة ونظام الكون العام، وبذا لا يرضى المعتزلة ولا الأشاعرة الذين يرون أن الله حر يخلق أو لا يخلق «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون» وابن سينا الحريص على التوحيد يغدق على العقول العشرة صفات تكاد تختلط بها واحد الوجود وتنتهى إلى تعدد لم يرده والواقع أن العقول العشرة نظرية متهافتة وهي في أساسها طبيعية وازداد تهافتها باستخدامها في الإلهيات، وقد انقضى الزمن الذي كانت تفسر فيه حركات الأفلاك تفسيرا غيبيا أسطوريا بعد أن اكتشف نيوتن قانون الجذب العام[١].

وينقد الشهرستانى ابن سينا في هذا المشكل بأن قوله الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يتعين عليه أن يفرق ابن سينا بين الوجوب والوجود أى يقال له ما المعنى بالصدور عنه، أتعنى بالصدور الإيجاد أم تعني به الإيجاب فإن الإيجاد إعطاء الوجود، والإيجاب إعطاء الوجوب، والممكن بذاته، فإنما يحتاج إلى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب فالوجوب يلزم الوجود والوجود لا يلزم الوجوب[٢].

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: مقدمة إلهيات (الشفاء) جزء أول تحقيق الأب قنواتي، سعيد زايد الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٦٠ ص ١٤، دكتور عاطف العراقى: ثورة العقل في الفلسفة العربية ص ١٠٩ وما بعدها.

(٢) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص٦٤.

ويوضح الشهرستاني هذه الحقيقة في كتابه نهاية الإقدام: فإن قيل فما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب الباري تعالى وبين وجوده بإيجاد الباري تعالى فإن العالم إذا كان ممكنا في ذاته ووجد بغيره فقد وجب به وهذا حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب فإن المسبب أبدا يجب بالسبب فيكون جايزا باعتبار ذاته واجبا باعتبار سببه ثم السبب يتقدم المسبب بالذات وإن كانا معا في الوجود كما تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي ولا يمكنك أن تقول تحرك المفتاح في كمي فتحركت يدي وإن كانت الحركتان معا في الوجود[1].

ويجيب الشهرستاني على هذا الطرح بقوله: قلنا وجود الشيء بإيجاد موجده صواب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف الشيء بإيحاب الموجب وذلك أن الممكن معناه أنه جايز وجوده وجايز عدمه لا جايز وجوبه وجايز امتناعه وإنما استفاد من المرجح وجوده لا وجود به[2].

ولقد كان الطوسي ضعيفا في رده على الشهرستاني، وكانت إجابة الطوسي في الواقع هروبا أكثر منها إجابة شافية حيث يعتقد الطوسي خاطئا، أن اعتراض الشهرستاني هذا أشبه ببحث لغوي[3].

إن الطوسي هنا أغلب الظن لم يدرك أن الوجود يتباين في مفهومه عن الوجوب من جهة أن الصدور إذا كان في عرف ابن سينا يتضمن الوجوب، فإن ذلك يؤدي إلى أزلية العالم، أما إذا كان الصدور يعني الوجود فقط فقد يمكن أن يؤدي ذلك (يفهم منه) إلى الحدوث من جهة أن الإيجاد قد يتراخى عن الموجد.

أما الوجوب فملازم للموجب عنه بحيث لا يوجد تراخ (فترة زمنية) آنذاك بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة عنه. ثم يتساءل الشهرستاني بعد ذلك قائلا: **إنه إذا صح القول بأن لا يصدر عن الواحد إلا واحد للزم من ذلك أن لا يصدر عن الاثنين إلا اثنان ولا يصدر عن ثلاثة إلا ثلاثة وقد رد الطوسي على ذلك فيما بعد**

---

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٤٣، ٤٤.

(٢) المرجع السابق ص٥٩.

(٣) دكتور فيصل عون: مقدمة مصارع المصارع ص٢٨.

بالقول ما دام المبدأ الأول واحد من كل وجه وليس معه ثمة وجوه واعتبارات فمن المحال أن يصدر عنه أكثر من واحد، أما ما عداه من موجودات فإن لكل منها وجودها واعتبارات وبسبب ذلك تأتي الكثرة بعبارة أخرى إن واحدية المبدأ الأول فريدة في بابها، بينما واحدية العقل الصادر الأول مختلفة عن واحدية مبدئه(١).

ولقد شغلت مشكلة الفيض العديد من فلاسفة الإسلام كأبي البركات البغدادى (ت: ٥٤٧هـ) وذهب إلى أن المبدأ الذي اعتمد عليه ابن سينا في تفسير مشكلة الخلق صحيح في ذاته، ولكنه لا ينتج عنه نفس النتائج التي انتهى إليها ابن سينا، إذ إنه ذهب إلى أن العقل الأول عقل نفسه ثم أفاض عنه عقل ثاني وصدر عن الثاني ثلاث معقولات، العقل الثالث والنفس والجرم وكيف يصح هذا في العقل الثاني ولا يجوز في العقل الأول لهذا لا يختلف ابن ملكا على صحة هذا المبدأ فهو حق أراد به ابن سينا باطلا لكي يفسر مشكلة العلاقة بين الواحد (الله) والكثرة (الموجودات) يقول: إن الواحد لا يصدر عنه من حيث هو إلا واحد، أن هذا قول حق في نفسه وليس يلزم منه إنتاج ما أنتجوا ولا يبنى ما بنوا، فإنهم قالوا في المبدأ الأول إنه لا يصدر عنه إلا واحد قالوا ويصدر عن الثانى ثلاثة وهو واحد بالذات بحسب اعتبارات متصورة معقولة لا بإضافة ذات أخرى إلى ذاته الواحدة، بل من جهة تصوراته وتعقلاته فلم يجعل مثل ذلك عند المبدأ الأول ويجعل في الترتيب أولا وثانيا ومقدما وتاليا كما جعلوا في الثاني وهو بالأول أولى وكانوا يقولون عوض قولهم إن الثانى بما يعقل الأول يصدر عنه عقل وبما يعقل ذاته يصدر عنه جرم فلك ونفس(٢).

وهذه وقفة فيلسوف مع فيلسوف، فما بالنا بوقفة متكلم مع فيلسوف، لقد كان الطوسى متحاملا - فيما نعتقد- عندما قال عن الشهرستانى: سرق من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعماله؟ وإذا تتبع كلامه، صار باطلا كمن استرق السمع فأتبعه شهاب ثاقب(٣).

وينتهى الشهرستانى إلى هذه المقولة: وبالجملة علم من ذلك أن نسبة الكل إلى

---

(١) دكتور فيصل عون: مقدمة مصارع المصارع ص٢٨.

(٢) أبو البركات البغدادى: المعتبر في الحكمة ٣/ ١٥٧.

(٣) الطوسى: مصارع المصارع تحقيق الدكتور فيصل عون ص ١٥٤.

واجب الوجود على قضية واحدة، يستوى فيها الواحد والكثير والجوهر والعرض والمجرد عن المادة والملابس لها ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [التغابن: ١][1].

وهو يرى أن الخلق نسبة واحدة من العدم إلى الوجود، وهي نظرة كلامية في مقابل الفيض الضرورى الحتمى وهي نظرة فلسفية أو هو خلاف بين منهج ومنهج، ومن ثَمَّ ينهى قوله، ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [هود: ٤] تفضى إلى طلاقة القدرة في الخلق المباشر بدون وسائط وهي فيما أتصور نظرية كلامية خالصة تتسق مع رؤية المتكلم لا الفيلسوف؟

●●●

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٧١.

## المسألة الرابعة
## في علم واجب الوجود
## وتعلقه بالكلى والجزئى

تعتبر مشكلة العلم الإلهى من المشكلات التي شغلت الفكر الإسلامي كله، ولقد احتفى ابن سينا بهذه القضية أيما احتفاء في العديد من مؤلفاته[1].

ويعرض الشهرستانى لرأى ابن سينا ثم يفنده رأيا رأيا، ويتابعه في كل فكرة بالنقد والنقض ومن خلال عرضنا لموقف ابن سينا ورد الشهرستانى يتضح لنا الأمر بجلاء.

يبدأ الشهرستانى في عرض رأى ابن سينا فيقول: واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول وهو واحد في ذاته لا يتكثر به. أما أنه معقول فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها أن لا تعقل، إذا كانت في المادة ومع عوارض المادة فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة.. ويسترسل في الحديث إلى أن يصل إلى: وواجب الوجود برىء عن طبيعة الإمكان والعدم اللذين هما منبعا الشر والله أعلم[2].

ويعترض الشهرستانى بعدة اعتراضات هي فيما نرى اعتراضات واهية لا تدل على فهم صحيح بحقيقة ما يصبو إليه ابن سينا.

وأول تناقض يثبته الشهرستانى قوله (يقصد ابن سينا) فيما يعتبر أنه مجرد عقل وبما يعتبر أنه كذا وكذا فقد نص على اعتبارات ثلاث، حتى أثبت كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ثم قال بعد ذلك: لا يوجب ذلك اثنين في الاعتبارات فكيف ناقض آخر كلامه أوله؟[3] وواضح كل الوضوح أن ابن سينا لم يكن متناقضا فيما ذهب إليه من أن الأول عقل وعاقل ومعقول فهى صفات لموصوف وهو في هذا - كما نعلم - يتابع أرسطو أو أن مفهوم الألوهية عند ابن سينا جمع فيه بين مفهوم أرسطو ومفهوم الإسلام

---

(١) انظر: ابن سينا: النجاة ص ٢٤٧ وما بعدها، الشفاء (الإلهيات) ٢ / ٣٦، التعليقات ص ١٣ وما بعدها.
(٢) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ٧٣.
(٣) المرجع السابق ص٧٥.

في نسق واحد. ومن ثَمَّ فإن التناقض الذي ذهب إليه الشهرستاني غير متين المنطق والحجة. ويعقب الطوسى على هذا التناقض بقوله: فرق بين قولنا اثنان في الاعتبار وبين قولنا له اعتباران اثنان فإن الأول يقتضي التكثر والثاني لا يقتضيه، بل يقتضى أنه ذو تكثر، وابن سينا قال: نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون له اثنان من الاعتبار. الدليل على ذلك قوله في النتيجة: فكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة البتة أى في ذاته، فإن ذلك هو المطلوب لا فيما وراء ذلك أعنى الاعتبارات. فإذن لم يثبت على ابن سينا هذا التناقض[1].

والتناقض الثاني الذى يوجهه الشهرستاني: قال (أى ابن سينا) هو مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهذا يشعر بأنه أبدع ثم عقل فقال بعده: علمه وعقله فعلى لا انفعالى، وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبدع، وقال في بعض مواضع أخر من كتاب الشفاء عقله عين إبداعه وإبداعه عين عقله فترتفع الأنينية بين العقل والإبداع وهذا في اللفظ والمعنى تناقض ظاهر»[2].

ويرد عليه نصير الطوسى: «وليس معنى الإبداع الاقتضاء وجود المبدعات فلا عقله إلا إبداعه في الحقيقة وإن كان الاعتبار مختلفا وليس للعقل تراخ عن الإبداع ولا بالعكس»[3].

ويمضى الشهرستاني قدما في إلزام خصمه بحجج واهية لا ترقى إلى مكانته وعقليته النقدية التي كنا نأمل أن يكون طرحه لمشكلة العلم الإلهى والعلم بالكليات والجزئيات بشكل أكثر عمقا.

فيقول: «نصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم أحدهما من الآخر، وذلك تثليث صريح وتعالى أن يكون ثالث ثلاثة. وليس هذا تشنيعا بل إلزام التكثر في ذاته من حيث الاعتبار كما لزم النصارى من حيث الإقنوم والأقنوم»[4].

---

(١) الطوسى: مصارع المصارع ص ١٦١.

(٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص٧٥.

(٣) الطوسى: مصارع المصارع ص ١٦٢.

(٤) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ٧٦.

وفي الحقيقة أن الفرق واضح ما بين ما ذهب إليه ابن سينا من صفات وخصائص للألوهية، وبين فكرة الأقنوم المسيحية الأب والابن والروح القدس، ثلاثة موجودات في نسق مواحد، بخلاف مفهوم الألوهية ثلاثة أوصاف لموصوف واحد، فالبون بينهما شاسع.

ولعل الإمام الغزالى كان أكثر عمقا عندما وجه نقده ونقضه لابن سينا على أساس منطق المذهب لا على أساس حجة واهية.

فابن سينا يرى أن الله عالم بالكليات والجزئيات، يعلم كل شيء لأن ما في الكون متوقف عليه، غير أن علمه بالجزئيات لا يدخل في مقولة الزمان، بل هو علم أزلى أبدى، لا يصدق عليه الآن ولا الماضى ولا المستقبل، وهذا العلم هو ما نسميه العناية، فعناية الله إحاطة بكل شيء وبما ينبغى أن يكون عليه الكون من كمال الصنع والإبداع[1].

في حين أن الغزالى يعتقد أن ابن سينا ومن ذهب على شاكلته قد استأصلوا الشرائع بالكلية، إذ إن زيدا مثلا لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عز وجل عالما بما يتجدد من أحواله، لأنه لا يعرف زيدا بعينه، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه وإنما الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص[2].

ويبدو أن هذا الفهم للقضية هو ما دفع الغزالى إلى تكفيره فيها[3].

ويرى بعض الدارسين أن السبب في نقد الشهرستانى لابن سينا إنما هو تصوره بأن كل علم بالجزئيات والمحسوسات على نحو علم الإنسان انفعاليا وموجبا للتغير بتغير المعلوم بين الماضى والحاضر والمستقبل، ولو نزهوا العلم الإلهى عن أحكام الزمان لما ترددوا إلى ما ترددوا فيه من إنكار علمه بالجزئيات من حيث هي متكثرة[4].

---

(١) دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه دار المعارف ص ٨٢.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة تحقيق دكتور سليمان دنيا ص ٢١١ دار المعارف.

(٣) المرجع السابق ص ٢٠٦-٢١٧.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحى: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١٧.

وفي النهاية يعزز الشهرستانى وجهة نظره بالدليل النقلى فيقول: وأنه ﴿ **عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ** ﴾ [المؤمنون: ٩٢]، وأنه ﴿ **يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ** ﴾ [غافر: ١٩] من غير فرق بين الكلى والجزئى ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ويجيب وهو بالمنظر الأعلى. فالقلوب تقصد نحوه، والأيدى ترفع إليه، والأبصار تخشع له، والرقاب تخضع لقدرته وعزته، والألسن تضرع إلى عفوه ورحمته فيستغنى به، ولا يستغنى عنه ويرغب إليه ولا يرغب منه، ولا تفنى خزائنه المسائل، ولا تبدل حكمه الوسائل ولا تنقطع عن حوائج المحتاجين، ولا يغنيه دعاء الداعين، فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكليات بل علمه فوق القسمين وإحاطته أعلى من الطريقين، بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة، أعنى العقل يدرك الكلي والحس يدرك الجزئى، وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعا ﴿ **لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ [الأنعام: ١٠٣][١].

ويبدو لى أن الشهرستانى هنا ينحو تجاه الدليل النقلى ليعضد رأيه في علم الله بالكليات والجزئيات في الأين والزمان، دون أن يؤثر ذلك على تنزيه الألوهية وتفردها، وهي نزعة كلامية تتسق مع نظرة الأشاعرة بشكل عام وتتفق مع ما ذهب إليه الغزالى من قبل، كما أنه يشير إلى استفادته من طرف ما بقياس الغائب على الشاهد، فكما أن الإنسان المخلوق يدرك الكلى بعقله والجزئى بحسه فأنى بخالق الموجودات والإنسان ذاته؟! ولهذا ينهى كلامه بالآية الكريمة ﴿ **لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ** ﴾ أى عالم الغيب والشهادة. وعالم الكل والجزء والنسبة إليه سواء.

●●●

---

(١) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ٥٣، انظر أيضا دكتورة سهير مختار، الشهرستانى وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٢٢٠، ٢٦١.

# المسألة الخامسة

# في حدوث العالم

## نقد أدلة ابن سينا في القول بقدم العالم:

قدم الشهرستانى العديد من الانتقادات للأدلة التي ذهب إليها ابن سينا للقول بقدم العالم . والملاحظ أن الشهرستانى لا يلجأ إلى النزعة الهجومية مثل تكفير الغزالى لابن سينا أو تبديعه ، وإنما يركز على نقض هذه الأدلة لإثبات رأية الذي يعتنقه وهو القول بحدوث العالم .

لقد استطاع الشهرستانى أن يفند آراء ابن سينا- وكما سنرى - إن دل هذا على شيء فإنما يدل على تمكنه من مادته الفلسفية ، وليس كما يدعى نصير الدين الطوسى أن الشهرستانى لم يفهم كلام ابن سينا وأنه كان سارقا للمعانى .

في البداية يشير الشهرستانى إلى مذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام أن العالم قديم وأن الحركات الدورية سرمدية[١] .

ويوضح الشهرستانى معانى التقدم ، فالتقدم قد يكون زمانيا كتقدم الوالد على الولد ، وقد يكون مكانيا كتقدم الإمام على المأموم . وقد يكون شرفيا كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يكون ذاتيا كتقدم العلة على المعلول وزاد فيه معنى خامسا : وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، ويمكن أن يزاد فيه معنى سادسا وهو التقدم بالوجود فقط ، كتقدم الموجود على الموجد[٢] .

والتقسيم - غير حاصر- كما يرى الشهرستانى ، إذ يمكن أن يضاف إليه ، وقد جعل الفلاسفة الله متقدما على العالم بجميع المعانى السابقة ما عدا المعنى الأول أى التقدم بالزمان ، إذا أن الله والعالم لدى الفلاسفة متساويان في الوجود أزلا[٣] .

وسوف نشير إلى أوجه الانتقادات التي صوبها الشهرستانى لابن سينا .

---

(١) الشهرستانى : مصارعة الفلاسفة ص ٩٨ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠١ .

(٣) دكتور أحمد محمود صبحى : في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢٠٩ .

١ - يعرض الشهرستانى لقول ابن سينا، ثم يرد عليه نقطة نقطة يقول: «فقال ابن سينا العالم موجود بوجود البارى تعالى، دائم الوجود بدوامه فالبارى تعالى متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول»[١].

ويفند الشهرستانى هذا القول من ابن سينا مركزا على تحليل الألفاظ ودلالاتها الفلسفية، فيرى أن الخطأ الذي وقع فيه ابن سينا قوله العالم موجود بوجوده يشتمل على قليل اشتباه، وكان من حقه أن يقول: العالم موجود بإيجاده حتى يشعر بالتقدم الذاتى الوجودى[٢].

وقوله: دائم الوجود بدوامه. فلفظ الدوام مشترك، فإن دوام الوجود للبارى تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته، والواجب ما إذا فرض عدم لزم منه محال. ودوام الوجود للعالم بمعنى استمرار الزمان عليه أو بمعنى أنه واجب بغيره ولو فرض عدمه لم يلزم منه محال. فلم يتلازما في الوجود ابتداء دواما. فلم يكن الدوام في الوجودين بمعنى واحد بل بمعنيين مختلفين في الحقيقة[٣].

ويبنى الشهرستانى نقضه ونقده على ضوء مفهوم دوام الموجود بين الموجود بذاته والموجود بغيره. وهذا يدل على أنه كان عالما بدلالات الألفاظ ومعانيها مما أهله لأن ينقض وينقد آراء الخصم على أساس فلسفى مكين.

٢- دليل آخر يسوقه الشهرستانى ويفند فيه قول ابن سينا بالقدم.

إن إثبات الأولية والتناهى للعالم واجب تصوره عقلا لأن الواقع يقتضى ذلك، أما توهم وجود للعالم قبل أن يوجد إلى ما لا نهاية فمجرد توهم أو تقدير ذهني، والتقديرات الذهنية تجويزات عقلية- وتجاوزات من الذهن للواقع- كتقدير مكان وراء العالم إلى ما لا يتناهى، فما نعقله من تناهى العالم مكانا هو ما نعقله من حدوثه ضرورة. وكما أن جسما لا يتناهى مستحيل وعلل ومعلولات تتسلسل إلى ما لا نهاية مستحيل كذلك حركات وحوادث لا أول لها[٤].

---

(١) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ١٠٢.

(٢، ٣) المرجع السابق ص ١٠٥.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحى: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١٠.

لقد توهم الفلاسفة أن حدوث العالم إنما تقتضى فارقا زمانيا خاليا بين وجود الله ووجود العالم، وليس ذلك إلا كمن توهم وجود خلاء أو فضاء مكانى بين البارى وبين العالم لكون العالم متناهيا مكانا وتوهم الفلاسفة من حدوث العالم اقتضاء فراغ[1]. ثم شغل ووقت لم يفعل ووقت فعل، وأن ذاتا يفيض منها الفائض دوما أشرف من ذات الفيض منها بدائم لأن ذلك يتضمن أنه قد استفاد الكمال من الإفاضة بينما كامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره[2].

٣- يرى الشهرستانى أن الخطأ الكبير الذي وقع فيه ابن سينا ومن على شاكلته أنهم بنوا آرائهم عن طريق قياس الغائب على الشاهد، قاسوا مفاهيم الزمن والقبل والبعد على حقيقة الألوهية.

فالرب تعالى هو الأول بلا أول كان قبله، الآخر يكون بعده. فهو الأول والآخر، أى ليس وجوده زمانيا، والظاهر والباطن، أى ليس وجوده مكانيا[3].

ولما لم يكن وجود البارى تعالى مكانيا لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول، كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانيا لم يجز أن ينسب إليه وقت فراغ ووقت مشغول حتى يسمى أحدهما تركا للفعل والثانى فعالا فضلا عما في القول بلم يفعل ثم فعل- فيما يلزمه الفلاسفة - من نتائج تصور حدوث العالم تقدير ماض وحاضر ومستقبل. وليس في العدم قبل وجود العالم ماض ولا مستقبل، تلك دلالات زمانية لا تجرى على من وجوده سرمدى زمانى[4].

إن التساوى الزمانى بين الله العالم إنما يؤدى إلى نتائج كلها باطلة: أولها أن يجعل من الواجب بذاته والواجب بغيره موجودين متضايفين كالأبوة والبنوة فلا يكون لأحدهما وجود إلا بوجود آخر وثَمَّ يصبح وصف البارى بأنه واجب الوجود بذاته باطلا، وثانيها أن يتساوى وجود الله بوجود العالم فيصبح إما وجود الله

(١) دكتورأحمد محمود صبحى: في عالم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١٠.

(٢) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ١٦٣.

(٣) المرجع السابق ص ١١٧.

(٤) دكتور أحمد محمود صبحى: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١١.

زمانيا أو وجود العالم ذاتيا، وإذا بطل ذلك فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود[1].

٤- يذهب الشهرستاني- من زاوية أخرى- إلى أن الله ولم يكن معه شيء، وخلق العالم من العدم، وليس العالم مع الله تعالى بالشرف فإن واجب الوجود لا يساوى جائز الوجود بالشرف وليس العالم مع الله تعالى بالذات وليس العالم مع الله تعالى بالطبع. فإن وجوده لا من طريق العدد. فثبت أنه كان الله ولم يكن معه شيء وقد سئل النبيﷺ عن بدء هذا الأمر فقال: «**كان الله ولم يكن معه شيء**»[2].

والملاحظ أن الشهرستاني رغم تفنيده لحجج ابن سينا في الذهاب إلى القول بالقدم، ذهب يولي وجهه شطر النقل متمثلا قول النبي ﷺ (**كان الله ولم يكن معه شيء**).

مما يعزز من وجهة نظرنا في بداية التمهيد أن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في المبدأ والأساس هو خلاف في النهج والمنطلقات.

٥- يذهب الشهرستاني إلى القول: لا يجوز أن يقال واجب يتقدم على ممكن الوجود بالذات، ويكون معه بوجه[3] آخر كتقدم السراج على الضوء وتحرك اليد على تحرك الخاتم[4].

ثم يقول: «فإنما يبتدئ الدهر والزمان من حيث حدوث الحركة».

---

(١) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام(الأشاعرة) ص ٢١١.

(٢) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١١٥. (وفي ظننا أن هذا الجزء من حديث صحيح البخاري (كتاب بدء الخلق ص٢٦٠ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية). حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبي، حدثنا الأعمش، حدثنا جامع بن شداد عن صفوان بن محرز، أنه حدثه عن عمران بن حصين- رضى الله عنهما- قال: دخلت على النبي ﷺ، وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا- مرتين- ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر؟ قال: كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض. فنادى مناد: ذهبت بناقتك يا ابن الحصين فانطلقت، فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أني كنت تركتها.

(٣) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١١٦.

(٤) المرجع السابق ص ١١٧.

والرب تعالى هو الأول بلا أول قبله الآخر بلا آخر بعده فهو الأول والآخر، أى ليس وجوده زمانيا والظاهر والباطن، أى ليس وجوده مكانيا[1].

وهكذا يربط الشهرستانى بين حدوث الحركة ووجود العالم بخلاف قدم الحركة ومن ثَمَّ قدم الزمان والعالم عند ابن سينا.

٦- يعالج الشهرستانى مسألة الإرادة وكيف ارتبطت بحدوث العالم في الوقت الذي اختاره الله، دون أن يؤدى ذلك إلى تجدد علم أو تغير في الذات الإلهية.

لقد حاول الغزالى من قبل طرح هذه المشكلة والرد على ابن سينا ولننظر إلى تصوير الغزالى إلى هذا الموضوع ومعالجته له، ثم نعقب برأى الشهرستانى.

يحكى الغزالى عن الفلاسفة: «قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل، إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح، ولم حدث الآن وبم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم؟»[2].

يرد الغزالى على قول ابن سينا بأن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ وأن الوجود قبله لم يكن مرادا، فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له[3].

ويقدم الشهرستانى لرأيه بقوله: ولا يقال إن الإرادة القديمة لله توجب إيجاد المراد على التساوق لا على التراخى لأن حال الإرادة، أو القدرة كحال العلم، أن العلم صفة حالة لأن يعلم بها جميع ما يصح أن يعلم، كذلك الإرادة عامة التعلق، بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به، وكما أن علم البارى

---

(١) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ١١٧.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ٩١.

(٣) المرجع السابق ص ٩٦.

لا يتناهى كذلك إرادته على معنى أن وجوه الجواز في تخصيص مراداته غير متناه والصفات كلها عامة التعلق من صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى ما لا يتناهي بينما هي خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض[1].

هكذا يحل الشهرستاني مشكلة تعلق الإرادة القديمة لله بالمراد الحادث دون اقتضاء تجدد علم أو استكمال بعلة أو تغير إرادة فعموم الإرادة قديم أما تخصصها بزمان معين وبتعلق معين هو العالم فحادث[2].

كما أننا نلاحظ مدى تأثر الشهرستاني بالغزالي في تخصيص الإرادة أو ترجيحها لزمان معين مما يدل على أن مصارعة الفلاسفة كان امتدادا لتهافت الفلاسفة.

٧- يسوق الشهرستاني هذا الدليل للدلالة على تناهي النفوس ومن ثَمَّ يدل على تناهي الزمان والحركة: فيرى الشهرستاني: أن النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد وهي أيضا غير متناهية في يوم الاثنين كان الأقل مثل الأكثر ومن ثَمَّ فهو باطل فثبت العكس.

وإذا تناهت النفوس عددا، فلا بد أن نبتدى من نفس ليس قبلها نفس، فتتناهى الأشخاص. ولا بد أن نبتدئ من شخص ليس قبله شخص، فتتناهى الحركات والمتحركات. ولا بد أن نبتدئ من حركة ليس قبلها حركة، فيتناهى الزمان العاد للحركات. ولا بد أن نبتدئ من زمان ليس قبله زمان والحركة في مقابل قدم الزمان[3] والحركة.. ولذا نجده يؤكد على هذه الحقيقة بين الفينة والأخرى.. أن كل حادث بسبب قد يتوقف وجود سببه، فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر، أدى ذلك إلى التسلسل، هو باطل لعلة التوقف. فإن ما يتوقف وجوده على وجود الشيء لم يكن تحصيل وجوده إلا وذلك الشيء وجد مثله، فلو توقف كل سبب على سبب إلى ما لا نهاية، لم يكن تحصيل هذا السبب الذي وقع الغرض فيه لأن وجوده توقف على وجود ما لا يتناهى من الأسباب متعاقبة أو محصورة وبذلك غير ممكن لاستحالة وجود علل ومعلولات بلا نهاية. فننقل

---

(١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص ٤١.

(٢) دكتور أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة) ص ٢١١.

(٣) الشهرستاني مصارعة الفلاسفة ص ١٠٩.

هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الإنسانية فنقول بأن هذا الإنسان المشار إليه وليكن زيدا قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها، ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة، فكذلك تسلسل إلى ما لا نهاية له، وذلك باطل فلا بد أن تقف عند مبدأ تكون بدايتها منه، فتكون من ثَمَّ متناهية[1].

تعقيب: أظننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على أن الشهرستانى استطاع أن يفند آراء ابن سينا وحججه في القول بالقدم، كما لاحظنا أن الشهرستانى يفرق بين وجود البارئ ووجود العالم وأن لفظ الدوام لا يطلق في الحقيقة إلا على الموجود السرمد الخالد وهو الله هذا من جانب، ومن جانب آخر يثبت الشهرستانى إثبات الأولية والتناهى للعالم بالعديد من الأدلة، وأن مفاهيم القبل والبعد والزمن في حق الله غير صحيحة أو على حد تعبير الشهرستانى فالرب تعالى هو أول بلا أول قبله أى هو متعال عن أحكام الزمان والمكان ويطرح الشهرستانى لهذا إشكالية التساوى بين الله والعالم في الزمان ومن ثَمَّ يصبح وصف الله بأنه واجب الوجود بذاته باطلا عقلا أو أن هناك وجودين ذاتيين وهذا أيضا باطل. كما أننا واجدون الشهرستانى يولى وجهه تجاه النقل فيستشهد بقول النبى ﷺ بالخلق من العدم أى كان الله ولم يكن معه شيء وهي نظرة كلامية تتسق مع الاتجاه الأشعرى العام ونظرة الشهرستانى تجاه الخلق سيما أنه من المؤمنين بالجوهر الفرد ومن ثَمَّ الخلق من العدم.

وفيما نعتقد أن الشهرستانى قد بذل جهدا وجهدا كبيرا في معالجته لمشكلة حدوث العالم وتفنيده لمحاولات ابن سينا ودعاويه في القول بقدم العالم.

●●●

(١) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ١٠٩، ١١٠.

## أما المسألة السادسة (حصر المبادئ)
## والمسألة السابعة
## (مسألة مشكلة وشكوك معضلة)

وقد ضم العلامة أبو الفتح الشهرستانى المسألتين السادسة والسابعة في واحدة حيث قال:

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة شغلنى عنها ما كان قد تكآدني ثقلة ونهضنى حمله من فتن الزمان وطوارق الحدثان فإلى الله المشتكى وعليه المعول في الشدة والرخاء، فاقتصرت على إيراد رؤس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات ومحارات فما حلها، فهو أولى بها إن شاء الله تعالى[1].

فقد ألم بالشهرستانى ما جعله يتوقف عن عمله في الكتاب بالطريقة التي وضعها لنفسه في البداية، تعقب كلام الخصم بالرد والرض والإبطال والنقض.

ويبدو أن هذا الحادث الذي ألم به أثر عليه تأثيرا شديدا، لكنه لم يثنه عن عزمه في الرد. فأشار إلى المواضع التي كان يريد تعقبها بالمصارعة ووكل الأمر إلى القارئ الفطن الذي يستطيع أن يستشف مراده من بين السطور[2].

وسوف نشير إلى بعض هذه الإشكالات التي لم يفصلها الشهرستانى فيقول الجسم مركب من مادة وصورة ويستدعى علة فاعلية، فما العلة لوجود المادة؟ وما العلة في وجود الصورة؟ وما العلة لتركيبها معا؟ فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة فالإمكان في كل موجود غير واجب الوجود كذلك، فيناسب وجود المادة (حتى يوجد كل موجود ممكن) بل الإمكان طبيعة عدمية، فلا يناسب وجود شيء ما.

والعلة في وجود الصورة، لا يجوز أن يكون إمكان وجرده بل وجوب وجوده بالغير. ووجوب الوجود بالغير في كل موجود عن العقل الأول على وتيرة واحدة،

---

(١) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ١١٨.

(٢) دكتورة سهير مختار: مقدمة تحقيق «مصارعة الفلاسفة» ص ٣٤.

فليناسب كل صورة. وبالجملة ما تذكرونه من وجود المناسبات في العلل، فهو موجود في المعلولات، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول. ثم الاستعداد في المادة ليس متناهيا في جميع المواد بل مختلف، فما سبب الاختلاف فيها؟ وإنما تختلف الصور لاختلاف استعدادات المواد، والهيولى الأولى لا تختلف استعدادا بل هي مستعدة لقبول صورة الجسمية فقط[1].

وتحت عنوان «إثبات النبوة» من مدارك العقل ومناهجه يقول: مخرج العقول الهيولانية الإنسانية من القوة إلى الفعل، يجب أن يكون عقلا بالفعل فإنها لا تخرج بذواتها إلى الفعل، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة مبرهن مسلم.

فلم ينبغى أن يكون ذلك المخرج- الذي هو عقل بالفعل- واحدا بعينه، هو العقل الفعال، المدبر لفلك القمر، فسمى واهب الصور، دون العقول التي هي مدبرات، كسائر الأفلاك أو معها بالشركة؟

ولم لا تضاف الصور كلها إلى العقل الأول، الذي هو واسطة الكل فيكون هو الواهب الفعال، ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور، كما تتكثر ذات العقل الأخير؟

بل ولم لا تضاف الصور كلها إلى واجب الوجود الأول تعالى وتقدس، فلا تتكثر بتكثر الصور؟!

تبارك الله الواحد القهار، العزيز، الجبار، الوهاب وإن طلبتم شيئا قريبا من السماويات، وجعلتم الفلك الأخير مدبره هو الأقرب فيكون هو المفيض على المواد الصور التي استعدت لها. فلم اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية؟!

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية في البعد والقرب على السواء؟! وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب، فهو المخرج لما بالقوة إلى الفعل من العقول؟!

**﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾** [البقرة: ٢٥٧] وهلا جوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة القدسية؟

---

(١) الشهرستاني: مصارعة الفلاسفة ص ١٢١.

وأوجبتم في النفوس تفاضلا وفي العقول ترتبا، والمتفاضلات المترتبات تنتهى إلى واحد هو الأفضل ولا يتسلسل؟![1].

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً (٤٥) وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً ﴾ [الأحزاب: ٤٥، ٤٦].

وكم كنا نأمل أن ينهى الشهرستانى طرحه باقي موضوعات كتابه، ولكن يبدو أن السياسة قد فعلت فعلتها، فاكتفى بالإشارة. ولنا عزاء وسلوى في القضايا السابقة التي أحاطها مناقشة ومحاجة من جوانبها المختلفة، ،وبعد هذا هل يجوز لى القول أن «كتاب مصارعة الفلاسفة» للشهرستانى جدير بالعرض والنقد؟ آمل أن أكون قد وفقت في الوقوف عليه وهو جهد المقل وعلى الله قصد السبيل.

●●●

(١) الشهرستانى: مصارعة الفلاسفة ص ١٢٧.

# خاتمة

بعد عرضنا . . للقضايا والموضوعات التي طرحها كتاب «مصارعة الفلاسفة» على ضوء منهج نقدى يمكننى أن أشير إلى أبرز النتائج التي انتهيت إليها :

١ - أعتقد أن مصارعة الفلاسفة كان امتدادا لتهافت الفلاسفة وتتمة لما طرحه الغزالى من قبل فكلاهما كان ينشد الذود عن العقيدة (المذهب السنى) ولقد بذل الشهرستانى جهدا كبيرا في الوصول إلى ذلك .

٢ - أثبتت هذه الدراسة براعة الشهرستانى في تحليله للمصطلح الفلسفي وخاصة في فهمه للواجب والممكن، فالواجب الوجود هو الضروري الوجود، والعدم عليه محال، أما ممكن الوجود (أى العالم والموجودات) فجائز وجودها وجائز عدمها أى العالم ممكن الوجود بغيره . في حين أن حقيقة الألوهية واجبة الوجود بذاتها وعلى هذا يعتقد الشهرستانى أن الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة بينهما لا هو واجب ولا هو ممتنع وإنما هو جائز الوجود وجائز العدم ومن ثَمَّ فهو ينقد وينقض ما ذهب إليه ابن سينا في هذا الصدد .

٣ - أثبتت هذه الدراسة تمكن الشهرستانى من ناصية فكر ابن سينا ، وليس أدل على هذا من نقده للعديد من الآراء التي ذهب إليها ابن سينا ، ورغم ذلك لم يرفض الشهرستانى فكرة واجب الوجود بذاته في حد ذاتها وإنما يرفض الفهم الخاطئ لها ، وما يترتب على ذلك من تناقض .

٤ - قدم الشهرستانى نقدا لنظرية الفيض عند ابن سينا وقد كان متوقعا منه هذا الاجتهاد ، خاصة أن الشهرستانى ينطلق من منطلق كلامى يؤمن بالخلق من العدم ، في حين أن ابن سينا ينطلق من منطلق فلسفى خالص يؤمن بالضرورة والفيض والحتمية وإن كان يفسر الخلق تفسيرا يتفق مع منزعه الفلسفى ولهذا نعتقد من جانبنا أن الطوسى لم يكن منصفا عندما قال عن الشهرستانى : سرق من الفلاسفة كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعمالها؟

٥- من النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة أيضا ضعف الشهرستاني في حججه وخاصة موقفه من مشكلة العلم الإلهي عند ابن سينا وخاصة عندما يربط بين صفات الألوهية (عقل وعاقل ومعقول) وبين فكرة الأقانيم المسيحية والبون بينهما كبير هذا فيما يخص الجانب النقدي من الشهرستاني أما فيما يخص موقفه البنائي فلقد رأينا الشهرستاني يجتهد في التأكيد على علم الله بالكليات والجزئيات ولكن ينبغي - في رأيه- أن لا نقيس علم الله بعلم الإنسان، فالعلم الإلهي يجب أن ينزه عن أحكام الزمان وينتهي الشهرستاني في معالجته بنهاية كلامية خالصة أنه عالم الغيب والشهادة لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير.

٦- من خلال معايشتنا «لمصارعة الفلاسفة»، اتضح لنا أن الشهرستاني كان مدققا في فهمه للمصطلح الفلسفي للدفاع عن الآراء والأفكار التي يؤمن بها فهو يفضل الإيجاد على الوجوب في مسألة وجود العالم للتأكيد على حدوث العالم، حيث إن الوجوب أقرب- في رأيه- إلى القدم منه إلى الحدوث، كذا تأكيده على تناهي العالم. وحدوث الزمان والحركة، كل هذه الآراء والأفكار التي عالجها الشهرستاني لتدل دلالة أكيدة على أصالته الفكرية وأنه كان متكلما من طراز رفيع.

٧- أثبتت هذه الدراسة أهمية ومكانة كتاب «مصارعة الفلاسفة» في فهم الشهرستاني، وأنه إذا كان الشهرستاني قد اشتهر عنه كمؤرخ للفرق والأديان من خلال مؤلفه الملل والنحل المشهور، فقد آن الأوان لأن يعيد الدارسون النظر إليه كعالم أصولي ومتكلم كبير له منهجه وحسه النقدي الذي لا يقل أهمية عن أقرانه من المفكرين الكبار.

●●●

الفصل السابع:

# موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة

## (مشكلتا الصفات الإلهية .. الجبر والاختيار نموذجًا)

## (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م - ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)

**تمهيد:**

يمثل البعد النقدي عند ابن رشد، بعدًا أساسيًا من فكره، وليس أدل على هذا من موقفه النقدي من الغزالي، ورده عليه في كتابه «تهافت التهافت»، وهذا الحس النقدي عند فيلسوفنا نجده بارزًا من معظم كتاباته وشروحه، أقول شروحه لأننا نجد بين ثنايا شروع ابن رشد على أرسطو آراء تعبر عن ذاتية مستقلة يخالف فيها -أحيانًا- ما ذهب إليه أرسطو.

ولقد ساعدت عوامل عدة على ظهور الحس النقدي عند فيلسوفنا منها، دراسته الفلسفية الأصيلة، فلم يقتصر على تفسير نصوص أرسطو، بل تجاوز طريقة التفسير وتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامة فصحح أخطاء الفارابي وابن سينا ورد على علماء الكلام وانتقد فلسفة الغزالي وظهر بمظهر المفكر الجريء والذي لا يخشى في الحق لومة لائم[(١)].

وبالرغم من أنه لم يقرأ فلسفة المعلم الأول في مصادرها الأصلية، إذ لم يكن يعرف اللغة اليونانية، بل قرأها من نقول أغلبها مشوه، إلا أنه استطاع أن يصل إلى كثير من الآراء الصحيحة بالموازنة والمقارنة. وهذا أمر إن دل على شيء فإنما يدل على العقلية الفلسفية التي كان يتمتع بها ابن رشد[(٢)].

فالمتأمل في حياة هذا الفيلسوف، يرى أن الظروف قد ساعدته كثيرًا في تكوين عقلية فلسفية نقدية فمنذ تولي ابن رشد وظيفة القضاء في بلاد الأندلس، فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضي شأنه في ذلك شأن أبيه وجده، ثم تولى منصب قاضي القضاة في أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضيًا بأشبيلية.

ومن الواضح أن منصب القاضي أو قاضي القضاة على صلة وثيقة بالدراسات الفقهية التي تعمق فيها فيلسوفنا ابن رشد. بل إن منصب القاضي الذي تولاه ابن رشد قد أفاده في تكوين حس نقدي بارز. إذ إن القاضي حين يقارن بين أدلة الإثبات وأدلة

(١) دكتور جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٥٤.

(٢) سعيد زايد: دراسة عن ابن رشد وفكرنا العربي، (الكتاب التذكاري)، ص ١٨٣ المجلس الأعلى للثقافة.

النفي، إنما يقوم بذلك على أساس الجانب النقدي، وبحيث لا يسلم مجرد التسليم بالآراء الشايعة[1].

وهذه الدراسة تطمح إلى كشف النقاب عن موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة، وخاصة من مشكلتي الصفات الإلهية والجبر والاختيار، وهما من المشكلات الكلامية الكبرى والتي دار السجال حولها بين ابن رشد والأشاعرة ونزعم من جانبنا أن الخلاف بينهما هو خلاف منهجي في المبدأ والأساس ومن ثَمَّ سوف يترتب على هذا اختلاف النتائج عند كل منهما.

**وتنقسم الدراسة إلى العناصر التالية:**

**أولاً**: نقد ابن رشد لصفة «التوحيد» أو دليل التمانع عند الأشاعرة.

**ثانيًا**: موقف ابن رشد من الصفات الإلهية، العلم، الحياة، الإرادة، القدرة، الكلام، السمع، والبصر.

**ثالثًا**: الصلة بين الذات والصفات.

**رابعًا**: موقف ابن رشد من التنزيه عند الأشاعرة.

**خامسًا**: موقفه من مشكلة الجبر والاختيار.

### أولاً: نقد ابن رشد لدليل التمانع عند الأشاعرة

الوحدانية، من الصفات التي اهتم بها المدارس الكلامية المختلفة ودللوا عليها، فنجدها لدى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على حد سواء، وينبني هذا على ما جاء في كتاب الله مثل قوله تعالى: ﴿ **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وهذا الدليل يسمى «بدليل التمانع» وهو أنه لو كان للعالم صانعان فعند اختلافهما مثل أن يريد أحدهما تحريك جسم والآخر يريد تسكينه، فإما أن يحصل مرادهما، أو مراد أحدهما، أو يحصل مراد واحد منهما، والأول ممتنع لأن يستلزم الجمع بين الضدين والثالث ممتنع لأنه يستلزم خلو الجسم من الحركة والسكون وهو ممتنع ويستلزم

---

(١) دكتور عاطف العراقي: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر (الكتاب التذكاري)، ص ١٦٦ المجلس الأعلى للثقافة.

أيضًا عجز كل منهما والعاجز لا يكون إلهًا وإذا حصل مراد أحدهما دون الآخر كان هذا هو الإله القادر والآخر عاجزًا لا يصلح للإلهية(١).

يرى ابن رشد أن هذا الدليل الذي يسمى التمانع، بالإضافة إلى كونه غير متفق مع الأدلة الطبيعية أو الأدلة الشرعية، فإنه يعد دليلاً ضعيفًا، إذ أنه كما يجوز في العقل أن نقول بالاختلاف بين الإلهين فإنه يجوز أيضًا اتفاقهما بحيث يكونا كصانعين اتفقا على صناعة مصنوع واحد.

ولكن هذا لا يعني أن ابن رشد يقول بأكثر من إله، إن قصده أن بين أوجه الضعف في دليل المتكلمين، دليل التمانع، حتى يتسنى له التدليل على وحدانية الله بطريقة أخرى يعتبرها أكثر بساطة ويقنيًا(٢). إنه يبين لنا أن دليل المتكلمين، نظرًا لأنه يقسم الموضوع إلى ثلاثة أقسام، فإنه يعد دليل القياس الشرطي المنفصل في حين أننا لا نجد في الآية القرآنية التي يعتمد عليها المتكلمون، أي نوع من أنواع التقسيم، ومن هنا كانت معبرة عما يسمى في المنطق بالقياس الشرطي المتصل. وهذا القياس يعد فيما يرى ابن رشد، أكثر وضوحًا ويقينًا من القياس الشرطي المنفصل(٣).

ويركز ابن رشد على نقده دليل التمانع الذي يقول به الأشاعرة. فهو يذهب في كتابه «مناهج الأدلة» إلى أن دليل الممانعة أو دليل التمانع لا يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية. إنه لا يجري مجرى الطبع لأنه لا يعد برهانًا ولا يجري مجرى الشرع لأن الجمهور لا يستطيع فهم ما يقولون به ولا يمكن أن يقع لهم اقتناع بهذه الفكرة فكرة الأشاعرة(٤).

لم يرض فيلسوف الأندلس هذا الاستدلال إذ يرى ويفهم الآية على نحو آخر فيه يسر وبلوغ إلى إثبات الوحدانية لله بقياس الغائب على الشاهد وذلك إذ يرى أن من المعلوم بالطبع أن اجتماع ملكين في مدينة واحدة وعمل كل منهما هو عمل صاحبه

---

(١) علي محمد بن محمد بن أبي العز: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ص١٢، ط٢، دار الفكر ١٩٨٤، انظر أيضًا: دكتورجمال رجب سيدبي: (المنهج الوسط عند الماتريدية) دراسة فلسفية مقارنة، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا، يناير ١٩٩٨م، ص ٣١٨ وما بعدها.

(٢) عاطف العراقي: المنتهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٨١.

(٣) المرجع السابق: ص ٨٢. (٤) المرجع السابق: ص ٨٠.

يؤدي إلى فساد المدينة، فكذلك لو كان هناك خالقان لفسد العالم، ولكن العالم موجود على غاية الصلاح، فيكون الخالق واحداً بالضرورة. ويضيف إلى هذه الآية آية أخرى تقول: ﴿**مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ [المؤمنون: ٩١] إنه يضيفها في استدلاله لينفي ما قد يقال إن لنا أن نفرض آلهة متعددة يتفقون فيما بينهم على أن يكون لكل منهم عمل خاص، وذلك بأنه في هذه الحالة يكون لنا أكثر من عالم واحد، ولكن العالم بأجزائه المتماسكة المترابطة هو واحد لا أكثر، وإذًا فالخالق واحد لا غير وهذا دليل كما يقول فيلسوفنا، صالح للعلماء والجمهور معًا، والفرق بينهما فيه هو أن العلماء يعلمون من اتحاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور ونحن نرى أن هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان[١].

والواقع أن ابن رشد يعتقد أن علماء الكلام خلطوا بين الجدل والمنهج العقلي الصحيح[٢].

ويرى ابن رشد أن ما ذهب إليه من الآيات القرآنية هو الطريق الصحيح لتوضيح حقيقة التوحيد ويعتبرها الطرق الشرعية، بخلاف الطرق الجدلية التي ذهب إليها المتكلمون وهو يعتبر أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور. لذلك فهو يؤكد أن ما ذهب إليه هي الطرق التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عمن سواه. وهما المعنيان اللذان تضمنتهما كلمة التوحيد (أعني لا إله إلا الله) فمن نظر بهذه الكلمة، وصدق بهذين المعنيين اللذين تضمنتها بهذه الطريق التي وصفنا فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته العقيدة الإسلامية، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم[٣].

ورغم نقد ابن رشد للأشاعرة في منهجهم الجدلي، لم يسلم من نقد ابن تيمية الذي يرى أن دليل التمانع عند المتكلمين برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار

---

(١) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن شد فلاسفة العصر، الوسيط ص ١٤٥.

(٢) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٣٦.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٥٩.

في إثبات توحيد الربوبية ولا يستلزم توحيد الألوهية كما يعتقد ابن رشد -في رأيه[1].

ويعقب الأستاذ عباس محمود العقاد على هذا الدليل، بأن صواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل، وأن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة، وأن الأثينية لا تحقق في موجودين كلاهما يطابق الآخر ولا يتمايز منه في شيء من الأشياء. وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق، وكلاهما يريد ما يريده الآخر ويقدر ما يقدره ويعمل ما يعمله في كل حال وفي كل صغير وكبير، فهذان وجود واحد وليسا بوجودين، فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين، فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه. وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية، برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع[2].

**ثانيًا: موقف ابن رشد من الصفات الإلهية عند الأشاعرة**

نود أن نشير إلى فكرة مبسطة عن الصفات الإلهية عند الأشاعرة، لأنها ستساعدنا في فهم موقف ابن رشد النقدي من هذه المشكلة، وهذا الموقف سواء أكان بطريقة مباشرة أم غير مباشرة.

يرى الأشاعرة أن الذات قديمة وبسيطة وغير مشابهة للحوادث، وقد توسطوا بين المعتزلة والحشوية والمجسمة في مسألة الصفات فرفضوا التشبيه كالمعتزلة وأثبتوا الصفات المعنوية لله تعالى ولكنهم لم يذهبوا في تنزيه الله عن صفات خلقه إلى حد الوقوع في تعطيل المعتزلة، بل التزموا حدود السلف في التنزيه، فقالوا إن لله علمًا لا كالعلوم وقدرة لا كالقدرة، أي أن صفات الله تعالى غير صفات الإنسان وسائر المخلوقات الأخرى، وهذه الصفات الإلهية قديمة. وقد ردوها إلى سبع صفات هي: القدرة

---

(١) الطبلاوي محمد سعد: موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، ص ٥٣، ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (١/ ٤٣٨) تحقيق دكتور محمد رشاد سالم، انظر أيضًا: الفرق بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية دكتور يوسف القرضاوي في كتابه «حقيقة التوحيد» ص ٢١ مكتبة وهبة، وما بعدها.

(٢) عباس محمود العقاد: الله (٩/ ٢٤٣)، دار الكتاب اللبناني.

والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها قديمة أيضًا مثل: القادر والعالم والحي والمريد والسميع والبصير، أما صفات أفعال الله: كالخالق والرازق والمعز والمذل فهي غير قديمة في نظرهم وكأنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الأفعال ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة[1] ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم: إنها لو كانت محدثة لأحدثها الله في ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث، ومن المحال أيضًا أن يحدث الله صفاته في غير ذاته، ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها، وهذا أيضًا محال لأن الصفة لا يمكن أن تكون بذاتها بدون موصوف وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته. وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير متباينة لبعضها الآخر ولا مغايرة لذات الله[2].

ولم يختلف ابن رشد بصدد حقيقة الصفات، فهو يتفق مع الأشاعرة في أن يحصر الصفات التي صرح بها الكتاب في سبعة هي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وهذه الصفات هي في الله قديمة[3].

ولهذا نجد أن ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» يصور الألوهية على النحو الذي ينبغي أن يقدم للجماهير[4] ورغم قوله إلا أننا نجد النظرات المختلفة في ذات الله وصفاته ينثرها ابن رشد في مختلف كتبه ولاسيما «تهافت التهافت» وغيره من مؤلفات وشروح.

والسؤال الذي يطرح نفسه.. هل سيوافق ابن رشد الأشاعرة فيما ذهبت إليه في هذا الصدد، أم أنه سيعتبر أن البحث في الذات والصفات سلبًا وإيجابًا بدعة في الإسلام أوجدها المتكلمون، وأضلوا الجمهور الذي يكفيه أن يؤمن بما هو في ظاهر الشرع[5]. لعل الصفحات القادمة تميط اللثام عن مثل هذه التساؤلات؟

**صفة العلم:**

صفة «العلم» من الصفات التي شغلت ابن رشد ووقف عندها، ولم يسلم الأشاعرة

(١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى في الإسلام ص٣١٤، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣.
(٢) المرجع السابق: ص ٣١٥.
(٣) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٤٩ دار الجيل بيروت، لبنان، دكتور عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٦٦٩، مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٦٠.
(٤) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه٢/ ٨٥.
(٥) عبده الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٦٦٩.

من انتقاداته لها، سيما أنها من المشكلات الشائكة والتي لم يجد لها حلاً مرضيًا عند السابقين أمثال الفارابي وابن سينا وإن دافع عنهما في كتابه «تهافت التهافت».

في البداية يشير ابن رشد إلى صفة العلم فيقول: فأما العلم فقد نبه الكتاب العزيز علي وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: ﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤][١]. وهذه الصفات قديمة، إذ كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها في وقت ما. لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا[٢] ويبدو أن ابن رشد يحذر العامة من التعمق في مثل هذه القضايا الشائكة، وهو يحاول أن يقدم العديد من الانتقادات للأشاعرة وخاصة أنهم فرقوا بين العلم الحادث والعلم القديم، كما يلي:

**النقد الأول:** ما يقوله المتكلمون: إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده علمًا واحدًا. وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجبًا أن يكون تابعًا للموجود ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفًا، إذ وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل[٣].

وعلى هذا يرى ابن رشد أن الشرع يؤكد على حقيقة العلم في كل وقت وآن وعلى حد تعبيره، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩][٤].

**ثانيًا:** أن هذه المشكلة زائفة برمتها لأنها، أيضًا، نتيجة لقياس الغائب على الشاهد أي قياس علم الله على الإنسان، وهذا في نظر فيلسوف قرطبة خطأ وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه. ومتغير بتغيره، وعلم الله سبحانه بالوجود مقابل هذا، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود، فمن شبه أحد العلمين بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك نهاية الجهل[٥].

**ثالثًا:** من البدعة ما صرح به الأشاعرة من أن الله يعلم الأشياء الحادثة بعلم قديم،

---

(١، ٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٦٠.

(٣، ٤) نفس السابق: ص ١٦١.

(٥) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص ٢٢٣.

لأنهم يقولون أيضًا إن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. وكان من الممكن أن يقضي الأشاعرة على هذه الشبهة لو أنهم فطنوا إلى أن علم الله لا يخضع لمعايير الزمن، وأن فكرة تقسيم الزمن إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل تناسب العلم الإنساني الناقص، لا العلم الإلهي الكامل(١).

رابعًا: أن النتيجة المنطقية -كما يعتقد أحد الدارسين- أن يكتفي بهذا في إثبات العلم في رأي ابن رشد، ولا نقول إنه يعلم ما يكون وما يفسد من الموجودات لا بعلم قديم ولا بعلم محدث، فإن هذا ما تقضتيه أصول الشرع، والقول بخلافه بدعة في الإسلام، والجمهور لا يفهمون من العالم في الواقع المشاهد إلا هذا المعنى(٢).

لقد كان ابن رشد واعيًا بخطورة المشكلة وتحليل صفة العلم، ويبدو أن عقليته الفقهية ساعدته كثيرًا في الوصول إلى حل مرضٍ لمشكلة العلم الإلهي من خلال تفرقته الدقيقة بين العلم الإنساني والعلم الإلهي أو التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة(٣).

ولهذا لم يجد ابن رشد بدا من إعطاء رأي في هذه المشكلة أهو كلي أم جزئي، فمن الأولى أن يقال: إن علمه خاص أن ينصب على كل جزئية في هذا الكون إذ لا يجوز عقلاً ألا يعلم الأشياء التي هو سبب في وجودها، وإذن يجب العدول عن التأويل والجدل والتقسيم والشكوك التي تثيرها آراء المتكلمين والفلاسفة عندما يتساءلون عن قدم العالم أو حدوثه، وعن عمومه أو خصوصه وخير من ذلك كله أن نقول إن الله يحيط بكل شيء علمًا وإن علمه يختلف عن علمنا، لأن علمه سبب في وجود الأشياء وعلمنا مسبب لها(٤).

ويحاول ابن رشد في مجال نقده لعلماء الكلام وللغزالي أيضًا الذي كفر الفلاسفة في رأيهم حول مشكلة العلم الإلهي أن يبين لنا أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات فقط

---

(١) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ٥٦.

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، الوسيط، ص ١٥٦.

(٣) انظر دراستنا عن المنهج الوسط عند الماتريدية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا (يناير ١٩٩٨م)، ص ٣٠٥ وما بعدها، أيضًا دكتورسالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص ٤٧٢، المركز الثقافي العربي.

(٤) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ص ٥٦.

على النحو الذي نعلمه نحن، بل ولا الكليات. فإن الكليات المعلومة عندنا معلومة أيضًا عن طبيعة الموجود، والأمر في ذلك بالعكس ولذلك أدى البرهان إلى أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي[١].

والواقع أننا لو تأملنا في تحليل ابن رشد لصفة العلم الإلهي لوجدنا أن تحليله إنما كان القصد منه تخطى طريق الخطابيين عن العامة، لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية. وتجاوز طريق أهل الجدل، لما فيه من شكوك لا يستطيع فمهما العامة ولا يقبلها الفلاسفة وإذا تجاوزنا الطريقين معًا، فإننا نستطيع الوصول إلى البرهان[٢].

**صفتا الحياة والإرادة:**

يشير ابن رشد إلى صفة الحياة موضحًا أن: صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين أن ينقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب[٣].

كذلك يذهب أبو الوليد إلى أنه لا يمكننا أن ننسب صفة الحياة إلى الله وإلى الإنسان بنفس المعنى. فإن حياة الإنسان تتميز عن علمه في حين أن الحياة والعلم بالنسبة إليه تعالى واحد في حقيقة الأمر[٤].

ولا بد أن نأخذ في الاعتبار أن ابن رشد حين يبحث في صفة الحياة يرتب القول بهذه الصفة بالنسبه لله تعالى على صفة العلم التي سبق أن بحث فيها، إنه لا يبحث في صفة الحياة على النحو الذي نجده عند المتكلمين، حين يقولون إن العالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلا حيًا[٥]، بل إنه في تفسيره لما بعد الطبيعة لأرسطو يذهب إلى أن الحياة والعلم هي أخص أوصاف الإله، نظرًا لأن اسم الحياة لا ينطبق على شيء إلا على الإدراك (صفة العلم). وإذا كان فعل العقل هو الإدراك (صفة العلم) ففعل العقل هو حياة (صفة الحياة)[٦]، وبهذا يختلف ابن رشد عن نظرة

---

(١) ابن رشد: فصل المقال، ص ١١، ١٢.
(٢) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٩٤.
(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٦٢.
(٤) محمود قاسم: نظرية المعرفة وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص ١٣٤.
(٥) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٧.
(٦) تفسير ابن رشد لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو ٣/ ١٦٢٠.

الأشاعرة في فهمه لصفة الحياة، فبقدر ما يبتعد عن الأشاعرة، إذ نجده يقترب من أرسطو وخاصة من مقالة الكلام.

فإذا ما انتقلنا إلى صفة «الإرادة»، نجد ابن رشد يقول: وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريدًا له. وكذلك من شرطه أن يكون قادرًا[(١)].

ويوجه ابن رشد نقده للأشاعرة في هذا الصدد، لقولهم: إنه مريد بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع به الجمهور، أعني الذين بلغوا مرتبة الجدل، بل ينبغي أن يقال إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، كما قال تعالى: ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾ [يس: ٨٢][(٢)].

والحق -كما يقول ابن رشد- أنه ليس في الشرع وصف لإرادة الله بالقدم أو الحدوث، فالمتكلمون حين أثاروا هذا البحث قد انحرفوا عما أراد الشارع نفسه وأتوا في الشرع بما لم يأذن به الله، وفضلاً عن أن دليلهم على ما زعموه من أن الله أوجد ما أوجد من الأشياء بإرادة قديمة لم يسلم لهم، بل ثارت من أجله اعتراضات لم يمكنهم دفعها وليس أهونها شأنا ما يقال لهم: إذا كان الله يريد إيجاد شيء في وقت ما بإرادة قديمة، فإذا جاء هذا الوقت فوجد، هل وجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ إنه إن قالوا إنه وجد بفعل قديم فقد جوزوا إذًا وجود المحدث بفعل قديم وهو أمر غير معقول، وإن قالوا وجد بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة غير مذهبهم[(٣)].

ويبدو ابن رشد أراد بمنهجه هذا أن يصرفنا عن بدعة المعتزلة الذين ظنوا أن إرادة الله حادثة، لأنهم قاسوا الغائب على الشاهد وعن بدعة الأشاعرة الذين صرحوا بحقيقة رأي الشرع لحكمة ألا يصرح بها. والخير كل الخير أن نتبع ما جاء به القرآن الكريم، وما ارتضاه السلف دون التعمق في البحث والتطرق إلى الجدل في أمور لا يهتدي إليها عقل الإنسان القاصر لعجزه عن معرفة صفات الله على حقيقتها[(٤)]. ونزعم من جانبنا

---

(١، ٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٦٢.

(٣) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر، الوسيط، ص ١٥٧، دكتور حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٤٥٣- ٤٥٨.

(٤) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ص ٦٣.

أن ابن رشد كان يلجأ -أحيانًا- إلى منهج التفويض والتسليم للمحافظة على إيمان العامة من البدع والتشويش.

**صفة القدرة:**

إن فيلسوفنا ابن رشد يبين لنا أنه إذا كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدًا له، فكذلك من شرطه أن يكون قادرًا، وهذا يتفق مع نظرة الفلاسفة التي تذهب إلى أن إيجاد الله للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فتمتنع خلوه منه، كما يتناقض مع نظرة المتكلمين التي تذهب إلى أن الله يصح منه إيجاد العالم وتركه، وليس شيء منهما لازمًا لذاته(1). هذا على صفة القدرة التي ينظر إليها نظرة تختلف عن نظرة المتكلمين إليها حين ربطوا البحث فيها برأيهم في عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات(2).

**صفتا السمع والبصر:**

ينبه ابن رشد على ضرورة التأكيد عليهما (صفتا السمع والبصر) في حق الله سبحانه وتعالى أو على حد قوله: فإنما أثبتهما الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات ليس يدركها العقل، ولما كان الصانع من شرطة أن يكون مدركًا لكل ما في المصنوع وجب أن يكون له هذان الإدراكان. فواجب أن يكون عالمًا بمدركات البصر وعالمًا بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها مبنية على وجود ها للخالق سبحانه في الشرع من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركًا بجميع الإدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له، كما قال تعالى: ﴿**يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا**﴾ [مريم: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿**أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلا يَضُرُّكُمْ**﴾ [الأنبياء: ٦٦]. فهذا القدر مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به وهو القدر الذي نص الشرع أن يعلمه الجمهور لا غير ذلك(3).

---

(١، ٢) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٩٩.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة ص ١٦٥.

**صفة الكلام:**

مادام الباري عالـمًا فلابد أن يكون متكلمًا، لأن الكلام تعبير عن علم وليس بلازم أن يكون الكلام بلفظ دائمًا فقد يكون مجرد وحي بمعنى يلقيه الله في قلب من يشاء[1]. ويفيض ابن رشد في شرح هذه الصفة وتحليلها، خاصة أن يعلم أن مسألة الكلام من المشكلات الكلامية التي شغلت علماء الكلام سواء من المعتزلة والأشاعرة. ولهذا يرى ابن رشد أن الله يعتبر متكلمًا على وجهين: الكلام الأزلي الذي في نفسه. والألفاظ التي تدل على هذا الكلام النفسي كالقرآن والتي هي مخلوقة لله بنفسه لا لبشر من خلقه. ولذلك يكون القرآن إذا أريد به الكلام النفسي قديمًا غير مخلوق كما يقول الأشاعرة، وإذا أريد به الألفاظ التي نقرؤها ونسمعها كان حادثًا مخلوقًا كما يقول المعتزلة[2]. هذا والذي دعا الأشاعرة إلى موقفهم هذا هو اعتقادهم أن المتكلم من يقوم الكلام بذاته، فإذا كان متكلمًا بالقرآن الذي نقرؤه ونسمعه والذي ألفاظه مخلوقة حادثة منا بإذنه تعالى كانت ذاته محلاً للحوادث، ولهذا لم يثبتوا لله إلا الكلام النفسي القديم فقط. والمعتزلة يرون أن الكلام ليس إلا ما فعله المتكلم أو بعبارة أخرى يشترطون في المتكلم أن يكون فاعلا للكلام، ولهذا أنكروا الكلام النفسي، وقالوا بأن الكلام هو اللفظ، فكان القرآن عندهم مخلوقًا، ولكن لا يلزمهم مع هذا أن يكون ذات الله محلاً للحوادث، لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله وهكذا -كما يقول ابن رشد- نجد في قول كل من هاتين الفرقتين جزءًا من الحق وآخر من الباطل وأن الحق هو الجمع بينهما[3].

والواقع أن ابن رشد في تحليله لصفة الكلام، آثر الموقف الوسط أو الجمع بين ذهاب الأشاعرة إلى قدم كلام الله أو الكلام النفسي، وبين ذهاب المعتزلة إلى أن الكلام هو الألفاظ والحروف ومن ثَمَّ يكون حادثًا ونفوا في نفس الآن عن الله أن يكون محلاً للحوادث، وفي ظننا أن ابن رشد لم يأت بجديد يذكر في معالجة هذه الصفة، وفي نفس

(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ٢/ ٨٥، دار المعارف بمصر.

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٥٩.

(٣) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٥٩، انظر أيضًا مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٦٣، ١٦٤.

الوقت الذي نلحظ فيه أن ابن رشد يلجأ إلى منهج التفويض مثل معالجته لصفة الإرادة إذ نجده يختلف عن هذه السنة هذا في معالجته لصفة الكلام، علمًا بأنها من الموضوعات التي ترتب عليها آثار خطيرة في تاريخ الفكر الكلامي ولعل محنة الإمام أحمد بن حنبل خير شاهد على صدق ماندعي، وكم كنا ننتظر من فيلسوفنا ابن رشد معالجة حاسمة لهذا المشكل، بدل أن يتركنا هكذا معلقين في الهواء، فهو يأخذ من كل فرقة بطرف ثم يدعى بعد ذلك أنهم من المبتدعة وأهل الجدل، والذين لم يرتقوا إلى أهل البرهان واليقين؟!.

**ثالثًا: الصلة بين الذات والصفات**

بحث ابن رشد في مسألة الذات والصفات، وحاول أن يخرج بحل يريح النفس والعقل، سيما أن هذه المسألة من المسائل التي دار الجدل حولها. هل الصفات هي عين الذات كما ذهب المعتزلة أم أحوال للذات كما ذهب الأشاعرة.

لقد ذهب ابن رشد إلى أنه لا يجوز البحث في أنها زائدة أو غير زائدة على ذاته تعالى كما فعل المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة، فإن الكلام في ذلك بدعة وبعيد عن مدارك الجمهور وأفهامهم وقد يضلهم بدل أن يرشدهم(١).

وذلك بأن الأشاعرة -في رأي ابن رشد- يرون أن هذه الصفات صفات زائدة على الذات، فالله عالم بعلم زائد على ذاته، ومريد بإرادة زائدة على ذاته، وهكذا. ويلزمهم على هذا أن الخالق جسم، لأنه يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه هي الجسم أو ما يلزمهم كالنصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة. أما ما يقوله المعتزلة من أن الذات والصفات شيء واحد فهو قول بعيد عن المعارف الأولى، فإنه يظن أن العلم مثلاً غير العالم، وهكذا باقي الصفات(٢).

فالله فيما يعتقد ابن رشد. عاقل ومعقول معًا ووجوده عين وحدته، إذ الوجود والوحدة فيه ليستا زائدتين عن الذات والله لا يعلم الكليات ولا الجزئيات فذاته منزهة عن كليهما، ومع ذلك فإن العلم الإلهي هو الذي يوجد العالم ويحيط به والله هو المبدأ والصورة الأولى، والغاية لكل شيء، وهو نظام العالم وملتقى جميع الأضداد(٣).

---

(١، ٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة ورأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٦٠.

(٣) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ٥٧٢.

إن فيلسوفنا يذهب في معرض نقده للأشاعرة إلى أنه يمكن تصور الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مسلوبة أو متوهمة بأنحاء مختلفة ولكن من غير أن تكون تلك الذات متكثرة بتكثير هذه الصفات[1].

لقد كان فيلسوفنا حريصًا بعد دراسته لمشكلة الذات والصفات على الذهاب إلى أن هذاه الآراء التي قام بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بدعة بعيدة عن أفهام الجمهور، فضلاً عن التصريح بها يعد بدعة، إذ أنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم[2].

لقد نقد ابن رشد الأشعرية ورأى أن أقوالهم يلزم عنها القول بجسمية الله أو القول بتعدد الآلهة[3] يقول ابن رشد: ومن البدع التي حدثت في هذا الباب السؤال عن هذه الصفات هل هي الذات (وهو رأى المعتزلة) أم زائدة على الذات، أي هل هي صفة نفسية أو صفة معنوية، وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا: واحد قديم والمعنوية التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها، فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته كالحال في الشاهد، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسمًا، لأنه يكون هناك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم وذلك أن الذات لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها، أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه، فآلهة كثيرة، وهذا قول النصاري الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة أقانيم: الوجود والحياة والعلم، وقد قال تعالى في ذلك: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]. أو أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته فقد أوجبوا (بهذا القول الأخير) أن يكون «الله» جوهرًا وعرضًا لأن الجوهر هو القائم بذاته، والعرض بغيره والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة[4].

والملاحظ أن ما ذهب إليه ابن رشد، لم يسلم من التحامل على الأشاعرة إذ إن ما ذهبوا

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٧٩.

(٢) عاطف العراقي: المنهج النقدى في فلسفة ابن رشد، ص ١١٩.

(٣) أبو الوفا الغنيمى التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته ص ١٢٩، دار الثقافة للطباعة والنشر.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص٨٥.

إليه، يختلف عما يذهب إليه النصارى حول فكرة الأقانيم الثلاثة الوجود والحياة والعلم، فضلاً عن أنهم يستندون في عرضهم على النقل، ولعل ما دفعهم إلى ذلك الحرص على تنزيه الذات، ومن ثَمَّ فهم لم يفرقوا بين الصفة والموصوف كما يزعم ابن رشد.

ويشرح سعد الدين التفتازاني هذه الحقيقة: «صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذت، فلا يلزم قدم الغير، ولا يكثر القدماء، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك أنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي: الوجود والعلم والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات متغايرة»[١].

من جانب آخر لم يفصل الأشاعرة بين الصفة والموصوف، أو بين الجوهر والعرض، كما ذهب ابن رشد من قبل والدليل على ذلك ما أشار إليه التفتازاني أيضًا: «صرح مشايخنا رحمهم الله.. أن الله تعالى حي وله حياة أزلي ليست بعرض، ولا مستحيل البقاء، وأن الله تعالى عالم وله علم أزلي شامل ليس بعرض، ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا مكتسب وكذا في سائر الصفات»[٢].

ورغم بعض الانتقادات الموجهة إلى ابن رشد إلا أنه والحق يقال كان حريصًا على إيمان العامة من الزيغ، ولذلك كان يلجأ إلى السلف دون تعطيل أو تشبيه وهذا ما انتهى إليه في مناهج الأدلة أو على حد قوله إن هذه الآراء التي قال بها المتكلمون حول هذه المشكلة تعد بعيدة عن أفهام الجمهور، فضلاً عن أن التصريح بها يعد بدعة، إذ إنها تضلل الجمهور لا أن ترشدهم[٣] ولكن في كتاباته الخاصة مثل «تهافت التهافت» كان متأثرًا بأرسطو تارة وبالتفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني على ضوء التفرقة بين الغائب والشاهد تارة أخرى وما يقال للخاصة ينبغي ألا يصرح به للعامة.

### رابعًا: موقف ابن رشد من التنزيه عند الأشاعرة

اهتم ابن رشد بقضية التنزيه، أي نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وقد اتضح لنا ذلك أثناء معالجتنا للصفات وكذا الصلة بين الذات والصفات، أي أن ابن رشد ينزه الألوهية عن كل ما يشابهها من المخلوقات.

---

(١) التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص ٧٧، ٧٨.

(٢) المرجع السابق: ص ٥١.

(٣) دكتور محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٦٠.

والمتأمل في مناهج الأدلة يلحظ، أن ابن رشد يعالج هذه المسألة علاجًا مستفيضًا، فهو ينزه الله عن المماثلة أو المشابهة لشيء من المخلوقات الجسمية، الكون في جهة[1].

يشير ابن رشد إلى أن العامة ينبغي ألا نصرح لهم بما يقال للخاصة، ومن ثَمَّ فهو يعود إلى آيات القرآن الكريم التي يستمد منها العون والمدد لمعالجة القضية فيقول: أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس فقد صرح به أيضًا في غير ما آية من الكتاب العزيز، وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [الشورى: ١١]. وقوله: ﴿**أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ**﴾ [النحل: ١٧] هي برهان قول الله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[2].

وبناء على آيات التنزيه للخالق يطرح ابن رشد قضية التجسيم، فإن قيل فما تقول في الجسمية: هل هي من الصفات التي صرح الشرع بها؟

يجيب ابن رشد: «الواجب عندي في هذه الصفة أن يجري فيها على منهاج الشرع فلا يصرح فيها بنفي أو إثبات، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ وينهي عن السؤال، وذلك لثلاثة معان: أحدها: أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريبًا من المعروف بنفسه، برتبة واحدة، ولا رتبتين ولا ثلاث»[3].

ويشير ابن رشد أيضًا إلى أنه يرفض طرق المتكلمين الجدلي وهو يقصد هنا الأشاعرة أو على حد قوله: «وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقف على أن كل جسم محدث سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث. وقد تبين لك من قولنا أن هذه الطرق ليست برهانية، ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها[4].

فابن رشد يعتقد أن منهج الجدل عند علماء الكلام يشوش أكثر مما يخدم العقيدة، فهو لم يرتض هذا طريقًا، وهو في نفس الآن يرى أن العامة لا يصلون إلى منهج البرهان لأنه لا يصل إليه إلا الخاصة.

---

(١) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٦٠.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٦٨.

(٣، ٤) المرجع السابق ص ١٧١.

وعلى هذا يرى ابن رشد أن الأشاعرة قد أحدثوا بلبلة لأن ما يصفه القوم -في رأيه- على أنه سبحانه ذات وصفات زائدة على الذات يوجب بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث عنه فهذا هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم(١).

هذا هو السبب الأول الذي دفع ابن رشد للدفاع عن الأخذ بظاهر النصوص للمحافظ على إيمان العامة.

ويقلب ابن رشد بعقلية الفقيه والفيلسوف المسألة على وجوهها المختلفة بطرح تساؤل آخر: «فإن قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم فما عسى أن يجابوا في جوانب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان وليس يقدر أن ينفك عنه، وذلك ليس بقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به أنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له، قلنا الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم: إنه نور فإنه الوصف الذي وصف به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وبهذا الوصف وصفه النبي ﷺ في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ فقال نور أنى أراه.. وفي حديث الإسراء أنه لما قرب ﷺ من سدرة المنتهى غشي السدرة من النور ما حجب بصره من النظر إليها وإليه سبحانه وفي كتاب مسلم: إن لله حجابًا من نور لو كشف لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض الروايات هذا الحديث «سبعين حجابًا من نور» وينبغي أن تعلم أن هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم غير المحسوس، والنور لما كان أشرف الموجودات وجب أن يمثل به أشرف الموجودات. وههنا أيضًا سبب آخر وجب أن يسمى به نورًا، وذلك حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقًا عند الصنفين من الناس، وحقًا. وأيضًا فإن الله تبارك وتعالى لما كان

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص١٧١.

سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا لها. فبالحق ما سمى الله تبارك نفسه نوراً. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد[1].

فابن رشد كما هو واضح من النص السابق يشير إلى صفة النور على سبيل التمثيل للعوام الذين لا تتسع مداركهم لأكثر من هذا ولا تعقل إلا المحسوس أو المتخيل فمن ثَمَّ أن وصف الله بالنور يليق بذاته العلية تبعًا لشرف الصفة في العالم المشاهد المحسوس أعنى أن النور سبب رؤيتنا للألوان والأشياء. ويذهب بعض الدارسين إلى أن ابن رشد كان يمكنه تأويل تلك النصوص التي توحى بالجسمية دون أي عناء، وأنه في طاقة من ليس من أهل البرهان إدراك هذه التأويلات والاقتناع بها، ولهذا لا ندري كيف لم يرض ابن رشد هذه التأويلات والتي تنفي عن الله تعالى توهم اتصافه بالجسمية وبخاصة أنه باعتباره فيلسوفًا يبعد الله تمامًا عن كل ما يوهم الجسمية[2].

ومع تقديرنا لهذه الوجهة من النظر، إلا أننا نختلف معها، لأن تحقيق التنزيه لله تعالى لم يكن موضع خلاف بين الأشاعرة وابن رشد بل كان الخلاف يكمن في كيفية تحقيق ذلك، فلجأ الأشاعرة إلى التأويل لتحقيق ذلك، وأذاعوا تأويلاتهم بين الناس، بينما اعتمد ابن رشد على طريق الشرع في إثبات التنزيه لله تعالى وخص أهل البرهان بالتأويل[3].

هكذا نجد ابن رشد يدافع عن التنزيه وعن الآيات الخبرية التي تصرح بوجه أو يدين في الكتاب العزيز، وإن كان يبالغ أحيانًا أو على حد قوله: «ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم»[4].

ونود أن نشير إلى أن الأشعري كان حريصًا على التنزيه أيضًا بعد أن أعلن عبارة

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٧٥.

(٢) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص ١٦٤.

(٣) انظر: دكتور علي عبد الفتاح المغربي: التأويل بين الأشعرية وابن رشد (الكتاب التذكاري)، ص ٢٣٥ المجلس الأعلى للثقافة.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٧١.

«بلا كيف» عقب كل إثبات لصفة خبرية، حتى سمى هو ومن اتبعه في ذلك «البلاكفة»(١)، وهل نستطيع القول بعد هذا العرض أن الخلاف بينهما كان خلافًا منهجيًا، بين منهج الجدل ومنهج البرهان، وأنهما يتفقان على غاية واحدة، أي تنزيه الألوهية، وأن ابن رشد قد نجح في نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق؟

موضوع آخر يرتبط بموضوعنا «التنزيه عند ابن رشد» وهو موقف ابن رشد من موضوع «رؤية الله في الآخرة» عند الأشاعرة.

يعرض علينا ابن رشد موقفه من الرؤية بأننا ينبغي أن نحافظ على إيمان العامة ولكننا نشتم من ابن رشد نزعة اعتزالية في إنكار الرؤية، لا إثباتها، ولعل نص الفيلسوف هو الحجة الدامغة والدليل الواضح على صحة ما ندعي يقول ابن رشد: «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفًا من الناس، وألا يخلط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: «إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهم» ومن جعل الناس شرعا واحدًا في التعليم كمن جعلهم شرعًا واحدًا في عمل الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول. فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعنى إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها»(٢).

ولهذا نجد ابن رشد يشير إلى أن المؤمنين يرون الله في الآخرة كما نرى الشمس، وهذا كله متى أخذ بظاهره لا يكون مثارًا لأي شبهة لا عند العلماء الذين عرفوا بالبرهان أن هذه الحال مزيد علم ولا عند الجمهور الذي يقنع بالفهم اليسير(٣).

---

(١) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، ص ٥٣.

(٢) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص١٩١.

(٣) محمد يوسف موسى: بين الدين والفلاسفة في رأى ابن رشد وفلاسفة العصر، ص١٧١.

وينقد ابن رشد الأشاعرة لأنهم إذا كانوا قد اعتمدوا في إثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم إلى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود فإنه يذهب إلى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحًا بأي حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها، لوجب إذن أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح، كما يعتبر خارجًا عن العقل خروجًا تامًا، إذ لكل شيء خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد، كما لا يمكن انقلاب البصر سمعًا ولا يمكن عودة اللون صوتًا[1].

وفي ظننا أن ذهاب ابن رشد إلى أن الرؤية في الآخرة تفيد مزيد علم كما أشرنا آنفًا، فهي إذن لديه رؤية رمزية لا تشبه الرؤية الحسية في شيء[2]، والسؤال، هل معنى ذلك أن ابن رشد انتهى بموقف يقترب من المعتزلة لدفاعه عن تنزيه الألوهية؟

في الواقع أن المعتزلة ذهبت إلى أن الله، لن يُرى في الآخرة لأن الرؤية ممتنعة عقلا ذلك أن وسيلتنا للرؤية الحواس، والحواس ترى ما هو محسوس، ولا يمكن أن يكون الله محسوسًا. هذا إلى جانب أن الرؤية كما فهمها المعتزلة تقتضي سقوط الشعاع على الجسم المرئي لكي يُرى، وإذا كان كذلك فسيكون الله محدودًا. أي أنهم رأوا أن كل ما يُرى فلابد أن يكون جسمًا وما دام الله ليس جسمًا فلن يُرى[3].

وكما قدمنا آنفًا أن ابن رشد سبق أن نقد الأشاعرة بأنه إذا كانت صحة الرؤية الوجود فكيف نبصر الأصوات أو الهواء، وهذه الرؤية النقدية العقلية تتسق مع نزعة المعتزلة بأن الرؤية ممتنعة عقلاً لأن وسيلتنا للرؤية الحواس كما ألمحنا.

ويبدو لي أن السبب في نقد ابن رشد للأشاعرة لعدم وجود الأدلة العقلية المقنعة بجانب الدليل النقلي على صحة الرؤية، إذ نلحظ أن الأدلة العقلية عند الأشعري على صحة الرؤية أغلبها حجج سلبية، إذ ليس هناك ما يمنع عقلاً من رؤية الله يوم القيامة لأن ذلك لا يفيد حدوثه أو تغيير حقيقته أو تشبيهه.. أو أن تقتضي الرؤية الجسيمة

---

(١) عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، ص ٢٠.

(٢) محمود قاسم: مقدمة مناهج الأدلة، ص ٩٠.

(٣) فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص ٣٢٠.

ولا مقابلة الرائي للمرئي ولا اتصال الشعاع منه إليه، أنها جائزة دون دلالة على الجسمية أو المشابهة للمخلوقين إذ هي رؤية بلا كيف[١].

وعلى هذا توضح الأشاعرة خطأ المعتزلة من حيث الرؤية، فتنبه على أن رؤية الله كتلك الأجسام، بل هي مختلفة عن ذلك كله، إنها رؤية يخلقها الله ذاته في الكائن الحي. وقد لا يكون هناك ضوء أو مقابلة وما شاكل ذلك من شروط رؤية الجسم فقد نرى الله بغير العين[٢].

غير أن المعتزلة لم ترض عن هذا التفسير، فقد أولت سؤال موسى هذا على ضوء العلم والدراية، فموسى لم يطلب في الحقيقة الرؤية وإنما طلب العلم فقال: «ربي اجعلني عالـمًا بك علمًا ضروريًا». هكذا قال العلاف والجبائي.

ولو قارنا بين ما قاله ابن رشد في مسألة الرؤية للخاصة، لا تخرج عن موقف المعتزلة الذي أشرنا إليه آنفًا مع الأخذ في الاعتبار اختلاف المنطلق والنهج عند كل منهما. يقول ابن رشد: «أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرح لهم به أعني الجمهور، بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفروا المصرح لهم بها. فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل»[٣].

ورغم ما قيل حول موقف ابن رشد في مسألة «رؤية الله» ونقده للأشاعرة إلا أننا نزعم من جانبنا أنه كان وفيًا لمنهجه الذي توخاه وهو أنه متى أخذ الشرع على ظاهره فلا مانع أن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما نرى الشمس، ومتى أخذ الشرع على باطنه، فالرؤية مزيد علم وانكشاف، وهذا تطبيق لمنهجه وتفرقته الدقيقة بين العوام، وأهل الجدل، وأهل البرهان، وكما أشار فيلسوفنا إلى ذلك[٤].

---

(١) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الأشاعرة)، ص٥٥، دكتور جمال رجب سيدبي: الإلهيات عند الإمام القشيري ص ٣٤ وما بعدها، دار العلم بالفيوم، ١٩٩٩.

(٢) فيصل بدر عون: علم الكلام ومدارسه، ص ٣٢١.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ١٩١.

(٤) انظر في هذا الصدد: ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣٠، طبعة دار المعارف.

## خامساً: موقف ابن رشد من مشكلة الجبر والاختيار عند الأشاعرة

اهتم ابن رشد بمشكلة الجبر والاختيار في مختلف كتاباته، وكان له موقف نقدي من الأشاعرة، ويبدو أن اشتغاله بالفقه وتوليه منصب القضاء، أثر كثيراً في تناوله لهذه المسألة، فناقشها على منهج الفقهاء مؤكداً على القصد والإرادة ليقيم عليها دعائم الجزاء والمسئولية(١).

ولابد أن نشير إلى أن الإيمان بالقدر داخل ضمنًا في الإيمان بالله، بل هو جزء حقيقي منه لأن معناه: الإيمان بإحاطة علم الله تعالى بكل شيء، وشكول إرادته لكل ما يقع في الكون، ونفوذ قدرته في كل شيء(٢).

ولهذا يشير المرحوم الدكتور إبراهيم مدكور إلى حقيقة عقلية فيلسوفنا بقوله: فقيه قبل أن يكون فيلسوفًا وقاضي قضاة قرطبة بعد أبيه وجده. والفقه والقضاء يقرران أنه لا تكليف بدون حرية إرادة ولفقهاء الإسلام بحوث في قدرة المكلف واستطاعته وكان ابن رشد -فيما يروي أصحاب التراجم- حافظًا للفقه مقدمًا فيه على جميع أهل عصره، عارفا بالفتوى على مذهب مالك، نافذاً في علم الفرائض والأصول(٣).

لقد استوقفت هذه المشكلة ابن رشد طويلاً، وعدّها من أعوص المسائل الشرعية، ولهذا درس علم الكلام، وعني خاصة بمذهب الأشاعرة الذي كان سائداً في المغرب والأندلس لعصره. وللأشاعرة آراؤهم التي لم يعفها من نقده وملاحظته، ولم يرقه بوجه خاص موقفهم من الكسب والاختيار، لأنه لا يتمشى بوضوح مع مبدأ الثواب والعقاب، ولا يدعم فكرة المسئولية(٤).

وإذا كان الأمر كذلك، بمثل هذه الأهمية في احتفاء فيلسوفنا بهذه القضية فما حقيقة موقفه من الجبر والاختيار، وإلى أي المدارس الكلامية يميل سواء أكانت المعتزلة أم الأشاعرة أم سيكون مستقلاً وله رأي بكر وجديد في هذا الصدد، لعل السطور القادمة

---

(١) زينب عفيفي: مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد (الكتاب التذكاري)، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص ٢٤٣.

(٢) يوسف القرضاوي: الإيمان بالقدر ص٩، مكتبة وهبة.

(٣) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ٢/ ١٤٧، دار المعارف.

(٤) المرجع السابق، ص١٤٧.

تميط اللثام عن حقيقة موقفه من هذا المشكل، علمًا بأن النقد أو موقفه النقدي من الأشاعرة لا يعني في نظرنا المخالفة على طول الخط في كل ما ذهبوا إليه من آراء وأفكار، وهذا ما لم نقصده أو نتوقعه من أي فيلسوف أو مفكر في تاريخ الفكر الفلسفي.

عرض ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» لمختلف الآيات التي قد توحي بالجبر والآيات التي قد توحي بالاختيار، فالآيات التي توحي بالجبر مثل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] وقوله ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢] والآيات التي توحى بالاختيار مثل ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠] و﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [يونس ٢٧][(١)].

إزاء هذا الموقف المتعارض- في الظاهر- عند النظرة المتعجلة اختلفت المذاهب والفرق مذاهب شتى من جبرية إلى مذاهب تنادي بالحرية وتعلي من شأنها، و كان ابن رشد على وعي بهذه الفرق الكلامية، وخاصة أنه سلط الضوء عليها في كتاباته.

يرى ابن رشد أن سبب الاختلاف حول هذه المسألة يعود إلى سببين:

**أولاً:** الآيات التي قد يوحي ظاهرها بالتعارض كما سبق أن ألمحنا، وفي هذا الصدد يقول ابن رشد: «ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله، مقهور وهم الجبرية، وأما الأشاعرة فقد راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا إن للإنسان كسبًا وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد لا بد مجبور على اكتسابه[(٢)].

**ثانيًا:** بعد أن ذكر ابن رشد الدليل السمعي كسبب للاختلاف بين الفرق، يعزو السبب الآخر إلى تعارض الأدلة في هذه المسألة [(٣)] ولهذا نجد ابن رشد يقول: إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله، وخالق لها، وجب ههنا أفعال ليس تجري على

---

(١) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد، ص ٢٢٢، ٢٢٣.
(٢، ٣) المرجع السابق، ص٢٢٤.

مشيئة الله تعالى ولا اختياره فيكون ههنا خالق غير الله، وواضح هنا أنه ينقد المعتزلة على أساس عقلي، ثم يستطرد ويقول «قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه وإن فرضناه أيضًا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب» (وهو يعني هنا الأشاعرة) وإذا كان الإنسان مجبوراً على أفعاله، فالتكليف من باب مالا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بينه وبين الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعته، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء[1].

لقد كان ابن رشد واعيًا بحقيقة آراء المتكلمين حول قضية الجبر والاختيار، ولعل هذا ما دفعه إلى نقدهم، ولو وقفنا على حقيقة آراء الأشاعرة لوجدنا أن ابن رشد كان موضوعيّاً في نقده لآرائهم حول قضية الجبر والاختيار.

فالأشاعرة- بشكل خاص- يرون أن العبد «مجبور في قالب مختار» من حيث إنه لا أثر البتة في أثر ما عمومًا، وإنما هو وعاء وظرف للحوادث والأعراض، يختلف الله فيه ما شاء وكيف شاء، ومختار من حيث إن إعادة الله لما جرت معه بدوام موالاة الفعل عليه لاسيما حال خلقه فيه كراهة للفعل، إنما يمده الله بالفعل في بعض الأوقات على حساب الحاجات، وخصوصًا حال خلقه تعالى له عزمًا وتصميمًا على الفعل، صار العبد بهذه العادة العجيبة متمكنًا من الفعل والترك بحسب الظاهر، لا يحس إلجاء إلا ما يجب فعله ولا إكراهًا ما يكره وجوده[2].

إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة في مشكلة الحرية وتصورهم للعلاقة الضرورية الإلهية والضرورة الإنسانية ترينا كيف فشلوا فشلاً ذريعًا في بحوثهم في هذا المجال[3].

**والسؤال ما حقيقة الكسب؟ وما تأثيره في حدوث الفعل؟**

**هنا يضطرب الأشعري ومن وافقه اضطرابًا عظيمًا وتختلف عباراتهم كثيراً وخلاصة**

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٢٢٥.

(٢) عاطف العراقي: الفلسفة العربية (مدخل جديد) ص ٥٩.

(٣) عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية الكلامية، ص ١٤٧.

ما قالوه: إن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها، ولا في صفة من صفاته، وأن الله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارنًا لها، فيكون الفعل من الله إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد لوقوعه مقارنًا لقدرته، وقالوا إن العبد ليس محدثًا لأفعاله ولا موجد لها. ومع هذا يقولون إنا لا نقول بالجبر المحض، بل نثبت للعبد قدرة حادثة للفعل والجبر المحض لا يثبت للعبد قدرة(1).

ويبدو أن الأشاعرة- كما ذهب القاضي عبد الجبار- قد قالوا بفكرة الكسب، لأنهم كانوا يعتصمون بهذه اللفظة لفظة الكسب، حتى لا يقعوا فيما وقع فيه أهل الجبر، فإن هذا يعد شيئًا لا حقيقة له، لأنهم حين يقولون إن حدوث الفعل بالله سبحانه وتعالى، وإن العبد يكتسب ولا يحدث فإن هذا القول من جانبهم يعني أنهم ينسبون الفعل إلى الله، بحيث لا يكون العبد عالمًا به ولا قادراً عليه(2).

بعد هذا العرض ألا يدعونا إلى التساؤل عن حقيقة موقف ابن رشد من هذه المشكلة؟

ظني أن ابن رشد لم يقف عند حدود النقد وحسب، وإنما يقدم لنا رؤية إيجابية بناءة، وإذا أردنا الحكم على ابن رشد، فلابد أن ننظر إليه في مذهبه الفلسفي بشكل عام حتى تنجلي لنا الحقيقة بصورة واضحة.

يحاول ابن رشد أن يخرج من هذا التعارض بحل وسط ولكن لا على طريقة الكسب الأشعري الذي هو أقرب إلى الجبر منه إلى الاختيار. فيرى أن الله منح العبد إرادة يصرف بها أموره وقدرته تمكنه من فعل الشيء وضده. فأفعاله وليدة إرادته وقدرته، وفي هذا ما يبرر بحق حسابه ومسئوليته، إلا أن هذه القدرة وتلك الإرادة ليستا طليقتين، بل هما خاضعتان لأسباب خارجية وداخلية ومقيدتان بنظام الكون وسنته. وكثيراً ما تعترض هذه الأسباب بعض ما نريد، وكثيراً ما يحول نظام الكون دون تنفيذ ما نقدر عليه. وهذا النظام تدبير الله وصنعه وحده، وهو ما يسمى بالقضاء والقدر، ولا علم لنا به وإنما يعلمه جل شأنه ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]

(١) يوسف القرضاوي: الإيمان بالقدر ص١٧٠.

(٢) عاطف العراقي: تجديد المذاهب الفلسفية الكلامية، ص ١٣٠.

فللمرء فعل وكسب وهما ثابتان في قضاء الله وقدره وبذا نستطيع أن نزيل جميع الشكوك التي أشرنا إليها من قبل وأن نخرج من ذلك التعارض الذي بدا بين الأدلة النقلية وبين الأدلة العقلية.

من جانب آخر، يذهب بعض الدارسين إلى أن ابن رشد تبنى موقف متوسط بين موقف المعتزلة وموقف الجبرية وهو يجعل الاكتساب متعلقًا بأمرين؛ الأول هو الإرادة الإنسانية والثاني هو الارتباط بين الأسباب والمسببات التي في الخارج، والفرق بين هذا الحل والحل المتوسط الذي جاءت به الأشاعرة. أن الأشاعرة لا يجعلون من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره، ولا معني لهذا الفرق في نظر ابن رشد، لأن الأشعرية يقولون إن الحركتين ليستا من قبلنا، وإذا لم يكن لنا قدرة على الامتناع عن الفعل استوت حركة الرعشة وحركة الاختيار التي يسميها الأشعرية كسبًا، أما معنى الاكتساب عند فيلسوف قرطبة فهو قدرة الإنسان على أفعاله الخاصة داخل الأسباب والمسببات التي سخرها الله له من خارج[٢].

وإذا اعترض الأشاعرة بأن القول بحرية الإرادة يترتب عليها الذهاب إلى أن هناك أكثر من خالق، فإن ابن رشد يرد عليهم بالتفرقة بين فكرة الجوهر وفكرة العرض، فالجواهر والأعيان لا يكون اختراعها إلا عن الله. وما يقترن بها من الأسباب يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها فالفلاح- كما يقول فيلسوفنا- إنما يفعل في الأرض تخميرًا أو إصلاحًا ويبدر فيها الحب، أما المعطي لخلقه السنبلة فهو الله[٣].

لعل هذا العرض يجرنا إلى التساؤل ما العلاقة بين السببية والحرية؟

لقد كان ابن رشد متسقًا مع نفسه من حيث ذهابه إلى أن القول بحرية الإرادة لا يلغي القول بالسببية، لأن الإرادة- في رأيه- شوق تبعثه فينا المؤثرات الخارجية ولما كان

---

(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ص ١٤٨.

(٢) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٥١٤، أيضًا: دكتور محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في بلاد المغرب، ص ١٣٠.

(٣) ابن رشد: مناهج الأدلة، ص ٢٣٠، ٢٣١.

الخارجي، بما فيه بدن الإنسان، محكومًا بالعلاقات السببية، فإن ذلك الشوق، أي الإرادة، إنما يتحقق عن مواتاة الأسباب الداخلية (داخل بدن الإنسان) والخارجية في (الطبيعة) زوال الموانع[١].

هل يعني هذا أننا أمام ضرورة أو آلية عمياء؟ إن ابن رشد يجد مخرجًا علمياً من هذه الضرورة، فيرى أن الإنسان كائن عاقل، وأن العقل هو إدراك الأسباب. وإذن فإذا أدرك الإنسان مواتاة الأسباب لشوقه ذاك أصبح قادراً على تحقيق إرادته، ومن هنا حريته وبالتالي كلما زاد علم الإنسان زادت حريته وتحققت إرادته[٢].

هذا، في الوقت الذي نجد فيه الأشاعرة تذهب إلى أن جميع الممكنات مستندة إلى الله (سبحانه وتعالى). ابتداء بلا وساطة وأنه تعالى قادر مختار فلا يجب صدور شيء منها، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة، إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقب بعض [٣] ومن ثَمَّ نجد أنهم ينفون السببية ويجعلون الله هو العلة الفاعلة الوحيدة، أي هو خالق الطبيعة وواضع نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها ويوجد الأسباب من غير مسبباتها العادية[٤]وبهذا نرى أن الأشاعرة برؤيتهم حول الأسباب والمسببات على هذا النحو الاحتمالي الإمكاني لا الضروري اليقيني قد أثرت في النظر لمفهوم حرية الإرادة عندهم.

والواقع أننا نجد ربطًا عند الأشاعرة بين قولهم بالعلاقات غير الضرورية بين الأسباب والمسببات، ونفيهم القول بحرية الإرادة[٥].

يبدو من كل هذا أن ابن رشد قدر فعلاً مشكلة حرية الإرادة قدرها، وأدرك صعابها، ووقف على ما أثير حولها وقلبها على وجهها، وحاول أن يقدم حلولاً ترفع

---

(١) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص ٢٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢٦.

(٣) عاطف العراقي: الفلسفة العربية (مدخل جديد)، ص ٦٤.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٥) المرجع السابق، ص ٦٦.

التعارض والتناقض، وتوفق بين والعقل والنقل، وكان حريصًا على أن يستعين بالقرآن لإدغام هذه الحلول وتوضيحها والآيات القرآنية ماثلة أمامه دائمًا يتخير منها أنسبها وألصقها بما يحاول التدليل عليه، وهو على هذا أقدر من المشائين الآخرين ولكنه لم يبعد عنهم، بل أخذ بما أخذوا به من الاستمساك بمبدأ السببية والقول بالعناية الإلهية التي تلائم بين حرية العبد من جانب ونظام الكون من جانب آخر[1].

●●●

(١) إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية (منهج وتطبيقه)، ص١٤٨، انظر أيضًا، دكتور عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص ٢٣٠ وما بعدها.

# خاتمة

١- أثبتت هذه الدراسة أصالة موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة، وليس أدل على هذا من أن فيلسوفنا لم يكن ينشد النقد للنقد، وإنما كان النقد عنده من أجل البناء والتأسيس، فنقده كان موضوعياً أو من النوع الإيجابي، ولذا نجد أن فيلسوفنا لا ينقد أي من الآراء إلا بعد الوقوف على رأي الخصم، بأمانة وموضوعية وتلك في نظرنا من أهم ملامح المنهج النقدي عند ابن رشد .

٢- قدم ابن رشد معالجة أمينة لمشكلة الصفات الإلهية، التي طالما اختلف علماء الكلام بصددها، ووقف مع الأشاعرة وقفة متأنية، تدل على أن فيلسوفنا كان عالمًا خبيرًا بمشكلات عصره، فهو لم يختلف مع الأشاعرة بصدد الصفات الإلهية من علم وإرادة وحياة وقدرة وسمع وبصر وكلام، وإنما الخلاف حول معالجة هذه الصفات، وهنا يتجلى المنهج النقدي عند ابن رشد بأوسع معانيه، فبصدد معالجة صفة (العلم) مثلاً نجد ابن رشد يقدم لنا رؤية نقدية فهو يفسر علم الله على ضوء تفرقته بين الغائب والشاهد أو أنه علم خاص لا يقاس بعلمنا في الدنيا، ومن جهة أخرى فهو يتخطى طريق الجدليين إلى طريق أهل البرهان .

٣- بالرغم من أن ابن رشد في منهجه النقدي كان يتسم بالعقلانية والتجديد، إلا أنه والحق يقال كان يوظف كل أدواته المنهجية لسبر غور مشكلة الصفات الإلهية، سيما إنها من المشكلات الكبرى والتي دار أوار الوطيس حولها، في محيط الفكر الفلسفي الإسلامي، ولذا عند معالجته لصفة «الإرادة» لم يلجأ إلى وصف الإرادة بالقدم أو الحدوث، وفند مثل هذه الادعاءات وقلب القضية على وجوهها المختلفة وانتهى فيلسوفنا إلى أن الحق ما ارتضاه السلف، ونزعم من جانبنا أن ابن رشد كان يلجأ- أحيانًا- إلى منهج التفويض والتسليم للمحافظة على إيمان العامة من البدع والتشويش.

٤- أثناء معالجتنا لصفة «الكلام» لا حظنا أن ابن رشد يعرض لرأي الأشاعرة وكيف أنهم قد أثبتوا الكلام النفسي، ونفوا الكلام اللفظي حتى لا يكون الله محلاً

للحوادث في مقابل المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الكلام هو اللفظ، فكان القرآن عندهم مخلوقًا، ولكن لا يلزمهم مع هذا أن يكون ذات الله محلاً للحوادث لأن اللفظ من حيث هو فعل ليس من شرطه أن يقوم بفاعله وانتهى ابن رشد إلى أن في قول كل من هاتين الفرقتين جزءًا من الحق وآخر من الباطل، وأن الحق هو الجمع بينهما، وكم كنا ننتظر من فيلسوفنا أن يقدم لنا معالجة حاسمة لهذا المشكل، ولكنه تركنا هكذا معلقين في الهواء!!، ولعل هذا من الانتقادات التي صوبناها لفيلسوفنا.

٥- ناقش ابن رشد قضية الصلة بين الذات والصفات عند الأشاعرة، ولقد نقد الأشاعرة، ورأى أن آراءهم تؤدي إلى القول بالجسمية أو تعدد الألوهية، ولقد حاولنا في عرضنا أن نناقش ابن رشد حول أن الصفات أحوال للذات عند الأشاعرة، وكذا التفرقة بين الجوهر والعرض عندهم لا تؤدي إلى الفصل بين الصفة والموصوف، وزعمنا من جانبنا أن الأشاعرة يعتقدون أن الصفة لا تنفصل عن الموصوف أو على حد تعبير سعد الدين التفتازاني (له علم أزلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء) ولعل هذا، من الملاحظات التي استوقفتنا أثناء معالجتنا للصلة بين الذات والموضوع.

٦- عالج ابن رشد قضية «التنزيه عند الأشاعرة» ويعتقد ابن رشد أن منهج الجدل عند علماء الكلام يشوش على العامة، ومن ثَمَّ فهو يرى إما الإبقاء على ظاهر النص أو الآيات الخبرية للمحافظة على إيمان العامة لأن مداركهم لا تتسع لتقبل المعانى المجردة، وإما الركون إلى منهج البرهان الذي يتسق ومدارك الخاصة، ويحاول ابن رشد أن يبذل قصارى جهده لنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، والخطورة في رأي ابن رشد تتمثل في إفشاء التأويل من قبل الأشاعرة للعامة، وأنه يجب أن يقتصر ذلك على الخاصة، وما يقال للخاصة ينبغي ألا يصرح به للعامة وفيما نعتقد أن هذا من المنهجيات الأصيلة عند فيلسوفنا. ولقد نجح فيلسوفنا في معالجة هذه القضية.

●●●

# المراجع

١- دكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه (جزءان) دار المعارف بمصر- بدون تاريخ.

٢- دكتور أحمد محمود صبحى: في علم الكلام (جزءان) المعتزلة والأشاعرة مؤسسة الثقافة الجامعية طبعة رابعة ١٩٨٢م.

٣- أحمد أمين: ضحى الإسلام (الجزء الثالث) دار النهضة المصرية ط٩ ١٩٧٨م.

٤- أحمد أمين: ظهر الإسلام (الجزء الرابع) الطبعة الخامسة دار النهضة المصرية ١٩٨٢م.

٥- الشيخ أحمد بن حمد الخليلى: الحق الدامغ، سلطنة عمان ١٤٠٩هـ.

٦- الشيخ أحمد بن حمد الخليلى: تنزيه الله سبحانه وتعالى، مكتبة الاستقامة سلطنة عمان ٢٠٠٠م.

٧- الشيخ أحمد بن حمد الخليلى: صفات الله سبحانه وتعالى، مكتبة الاستقامة سلطنة عمان ١٩٩٦م.

٨- الشيخ أحمد بن حمد الخليلى: الإيمان بالله عز وجل مكتبة الاستقامة ١٩٩٦م.

٩- أحمد ناصر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات (عرض ونقض) المملكة العربية السعودية جامعة أم القرى.

١٠- آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى نقله إلى العربية دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة.

١١- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق دكتور محمد رشاد سالم.

١٢- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل.

١٣- ابن تيمية: الأسماء والصفات (جزءان).

١٤- **ابن رشد**: مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق وتقديم دكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو ١٩٥٥م.

١٥- **ابن رشد**: تهافت التهافت تحقيق دكتور سليمان دنيا دار المعارف.

١٦- **ابن رشد**: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال دراسة وتحقيق دكتور محمد عمارة، دار المعارف بمصر.

١٧- **ابن حزم**: الفصل في الملل والأهواء والنحل (خمسة أجزاء) طبعة التمدن ١٣٢٦هـ.

١٨- **ابن حزم**: المحلى، دار الجيل بيروت لبنان.

١٩- **ابن حزم**: طوق الحمامة، تحقيق دكتور صلاح الدين القاسمى، الدار التونسية للنشر.

٢٠- **ابن خلدون**: مقدمة ابن خلدون (الجزء الثالث) تحقيق دكتور على عبد الواحد وافى، دار نهضة مصر.

٢١- **ابن عذبة**: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، بدون تاريخ.

٢٢- **ابن عساكر**: تبين كذب المفترى، دار الفكر المعاصر بيروت ١٣٩٩هـ.

٢٣- **ابن موسى بن عثمان بن عبد الله**: خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية مخطوط دار الكتب رقم ٢٤٤١ج.

٢٤- **أبو البركات البغدادي**: المعتبر في الحكمة (في ثلاثة أجزاء) يحتوى على المنطق والطبيعات والإلهيات، طبعة أولى ١٣٥٨هـ.

٢٥- **أبو الحسن الأشعرى**: مقالات الإسلاميين تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ط٢ ١٩٦٩م.

٢٦- **دكتور أبو الخير محمد أيوب**: العقيدة الماتريدية رسالة دكتوراه (مخطوط) بجامعة القاهرة ١٩٥٥م.

٢٧- **الإمام أبو زهرة**: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

٢٨- **أبو منصور الماتريدى**: كتاب التوحيد حققه وقدم له دكتور فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية الإسكندرية.

٢٩- **أبو منصور الماتريدى**: تأويلات أهل السنة، تحقيق وتعليق دكتور إبراهيم عوضين (الجزء الأول) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٣٠- **أبو المعين النسفى**: تبصرة الأدلة في أصول الدين تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق ١٩٩٣م.

٣١- **أبو المعين النسفى**: التمهيد في أصول الدين تحقيق وتعليق دكتور عبد الحى قابيل، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٣٢- **أبو الوفا الغنيمي التفتازانى**: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة النشر والتوزيع ١٩٧٩م.

٣٣- **بكير بن سعيد أغوشت**: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية، مكتبة وهبة ط٣ ١٩٨٨م.

٣٤- **الإمام البياضي**: إشارات المرام من عبارات الإمام، مصطفى البابى الحلبى ١٩٤٩م.

٣٥- **دكتور جمال رجب سيدبى**: أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية (دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا) مكتبة وهبة ١٩٩٦م.

٣٦- **الإمام الجيطالى**: قواعد الإسلام (جـ١ ، ٢) مكتبة الاستقامة سلطنة عمان.

٣٧- **جولد تسيهر**: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى دار الكتب المصرية ١٩٤٦م.

٣٨- **دكتور جميل صليبا**: تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل ط ثانية ١٩٨٢م.

٣٩- **دكتور حسن الشافعى**: المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ١٩٩١م.

٤٠- **دكتور حسن عبد الحميد**: المنهج في النسق الفقهى الإسلامي (المراحل الارتقائية المنهجية) حولية كلية الآداب جامعة الكويت.

٤١- **دكتور حسام الدين الآلوسى:** حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشئون الثقافية العامة العراق.

٤٢- **حنا الفاخورى، خليل الجر:** تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت ١٩٨٢م.

٤٣- **رابحة نعمان توفيق:** مشكلة الذات والصفات الإلهية عند القاضى عبد الجبار المعتزلى، منشورات الكويت ١٩٩٧م.

٤٤- **دكتور زكى نجيب محمود:** تجديد الفكر العربى، دار الشروق طبعة ثالثة.

٤٥- **دكتورة زينب محمود الخضيرى ١٩٨٢م:** دراسة فلسفية لبعض فرق الشيعة، دار الثقافة للطباعة النشر ١٩٨٦م.

٤٦- **دكتور سالم يفوت:** ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس، المركز الثقافى العربى المغرب ط. أولى ١٩٨٦م.

٤٧- **دكتور سليمان دنيا:** محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين طبعة عيسى البابى الحلبى.

٤٨- **الشهرستاني:** الملل والنحل (١ - ٣) مؤسسة الحلبى للنشر والتوزيع تحقيق الأستاذ عبد العزيز الوكيل.

٤٩- **دكتور على عبد الفتاح المغربى:** أبو اليسر البزدوى وآراءة الكلامية.

٥٠- **دكتور على عبد الفتاح المغربى:** إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤة الكلامية، مكتبة وهبة.

٥١- **دكتور عاطف العراقى:** تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية ، دار المعارف مصر ط. أولى ١٩٧٣م.

٥٢- **دكتور عبد الرحمن بدوى:** مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين ط. أولى ١٩٩٦م.

٥٣- **دكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد:** الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية، دار الدعوة بالإسكندرية.

٥٤- دكتور عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الدين الطوسي (مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي) دار الأندلس ط. أولى ١٩٧٥م.

٥٥- دكتور عامر النجار: في مذاهب الإسلاميين، دار المعارف ١٩٩٥م.

٥٦- دكتور عناية الله إبلاغ: أبو حنيفة المتكلم (جزءان) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

٥٧- عبد الرحمن بن سعيد الدمشقية: موقف ابن حزم من المذهب الأشعرى كما في كتاب الفصل في الملل والنحل دار الحميفى للنشر والتوزيع.

٥٨- دكتور على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام (ج١) دار المعارف.

٥٩- دكتور عبد الحى قابيل: أبو المعين النسفى وآراؤه الكلامية (مخطوط) رسالة ماجستير بجامعة القاهرة.

٦٠- دكتور فرحات الجعبيري: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، مطبعة الألوان الحديثة، سلطنة عمان.

٦١- دكتور فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، القاهرة ١٩٧٨م.

٦٢- دكتور فتح الله خليف: فخر الدين الرازى دار الجامعات المصرية.

٦٣- القشيرى: الرسالة القشيرية، تحقيق معروف رزيق وعلى عبد الحميد دار الجيل بيروت، ط. ثانية ١٩٩٠م.

٦٤- القشيرى: لطائف الإشارات (المجلد الأول والثانى) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م.

٦٥- القشيرى: التحبير في التذكير حققه وقدم له دكتور إبراهيم بسيونى، عالم الفكر.

٦٦- القشيرى: شرح أسماء الله الحسنى تحقيق أحمد عبد المنعم الحلواني ط. ثانية ١٩٨٦م.

٦٧- القشيرى: مختصر التوبة (مخطوط) معهد المخطوطات العربية رقم (٤٧٠).

٦٨- **القشيري**: طريق الله تعالى، حققه دكتور إبراهيم بسيوني، دكتور محمد غانم بدون تاريخ.

٦٩- **محمد عبده**: رسالة التوحيد، القاهرة بدون تاريخ.

٧٠- **الشيخ مصطفى عبد الرازق**: الدين والوحي في الإسلام الهيئة العامة لقصور الثقافة ط. ثانية ١٩٩٧م.

٧١- **دكتور محمد السيد الجليند**: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل (دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والصوفية)، الناشر دار عكاظ السعودية.

٧٢- **مبارك بن سيف الهاشمي**: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، سلطنة عمان.

٧٣- **محمد عابد الجابري**: نحن والتراث، المكتب الثقافي العربي، ط. رابعة ١٩٨٥م.

٧٤- **محمد إبراهيم الفيومي**: تاريخ الفلسفة في المغرب والأندلس دار الجيل بيروت ١٩٩٧م.

٧٥- **الإمام الإيجي**: المواقف في علم الكلام مكتبة المتنبي بدون تاريخ.

٧٦- **دكتور يحيى هويدي**: دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط. ثالثة دار الثقافة للنشر والتوزيع ٢٠٠٢م.

**المراجع الأجنبية:**

1- GiLoson: History of christian philosophy in the Middle Ages, 1955.

2- Mumk: Melages de philosophie junive et arabe, paris, 1899.

3- WAt: Free will and Predestimation in Early London 1948.

4- Encyclpaedia of islam vol 111. art al Maturidi.

5- Wensinck: The Muslim Creed Combridge, 1932.

6- Macdonald: developmant of Muslim Theology Lahore 1903.


●●●

# الفهرس

**الموضوع** **الصفحة**

## الفصل الثالث

## الإلهيات عند الإمام القشيري

## دراسة منهجية نقدية

**(٥٩ - ٩٤)**

**الفصل الرابع**

**المنهج الوسط عند الماتريدية**

**(دراسة نقدية مقارنة)**

**(٩٥ - ١٤٥)**



**المبحث الأول: الماتريدية لمحة عن النشأة والخلفية الفكرية**

**(٩٩ - ١١٦)**

**الفصل الخامس**

**منهج ابن حزم في دراسة مشكلات الكلام**

**(مشكلتي الذات والصفات.. والجبر والاختيار نموذجا)**

**(١٤٧ - ١٨٨)**

## الفصل السادس

## مصارعة الفلاسفة للشهرستاني (عرض ونقد)

(١٨٩ - ٢٢٦)

## الفصل السابع

## موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة

## (مشكلتا الصفات الإلهية.. الجبر والاختيار نموذجا)

(٢٢٧ - ٢٥٨)



●●●